l'université nantes angers le mans
COMMUNAUTÉ D'UNIVERSITÉS ET ÉTABLISSEMENTS

Université du Maine
Le Mans - Laval

Thèse de Doctorat

Augustin JOMIER

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université du Maine
sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans

École doctorale : *Sociétés, cultures, échanges*

Discipline : *Histoire*
Spécialité : *Histoire moderne et contemporaine*
Unité de recherche : *CERHIO*

Soutenue le *2 juillet 2015*
Thèse N° : *40979*

Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale

Oulémas ibadites et société du Mzab (c. 1880-c. 1970)

JURY

Rapporteurs :	**M. James MCDOUGALL,** *lecturer*, Université d'Oxford **Mme Sylvie THENAULT**, directrice de recherche au CNRS, CHS XX[e] siècle-Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne
Examinateur :	**Mme Catherine MAYEUR-JAOUEN,** professeure des Universités, Institut national des Langues et Civilisations orientales
Directeur de Thèse :	**M. Dominique AVON**, professeur des Universités, Université du Maine
Co-directeur de Thèse :	**Mme Sabrina MERVIN**, chargée de recherche au CNRS, Césor-Ecole des hautes études en sciences sociales

Remerciements

Au terme de ce travail et au seuil de sa lecture, je suis heureux d'exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui l'ont rendu possible.

Je sais gré à mon directeur de thèse, Dominique Avon, de m'avoir accordé sa confiance et de m'avoir soutenu tout au long de ma recherche. Son regard exigeant sur mon travail l'a considérablement amélioré. Toute ma gratitude va aussi à Sabrina Mervin, qui a codirigé cette thèse et a guidé mes pas dans le champ de l'islamologie. L'un comme l'autre m'ont suivi avec beaucoup d'attention, tout en me laissant libre. Ils se sont montrés particulièrement disponibles durant la rédaction et se sont intéressés à une Algérie parfois éloignée de leurs propres préoccupations, m'incitant aussi à élargir mes horizons. De tout cela, je les remercie chaleureusement.

Ma trajectoire intellectuelle s'est nourrie de nombreux échanges, rencontres et colloques. Qu'il me soit permis de remercier Cyrille Aillet, Constance Arminjon, Selma Belaala, Hélène Blais, Emmanuel Blanchard, Omar Carlier, Anne-Laure Dupont, Claire Fredj, Amal Ghazal, Isabelle Grangaud, Valerie Hoffman, James McDougall, Catherine Mayeur-Jaouen, Alain Messaoudi, Malika Rahal, Sarah Stein et Sylvie Thénault.

Par les enseignements et le compagnonnage, l'Université m'a aussi porté. Je remercie le ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche qui, de l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, aux universités du Maine et de Créteil, en passant par la Fondation Thiers-CNRS, m'a permis de mener ma thèse à bien. Je pense aussi avec gratitude à mes collègues et étudiants des universités du Maine et de Paris-Est-Créteil.

Aux Archives nationales d'Outre-mer à Aix-en-Provence ; à la bibliothèque al-Quṭb de Béni Isguen ; aux archives de la wilaya, au CCDS et à l'association Abū Isḥāq à Ghardaïa ; aux Archives des missionnaires d'Afrique à Rome, j'ai bénéficié de l'accueil et de l'aide de nombreuses personnes. Grande est ma reconnaissance. Je pense surtout à Brahim Krizou, Saïda Bouarara, Eric Perrodon, Patrick de Boissieu, Youssef Boussoufa et Youssef Aïssa.

Mes recherches ont été facilitées par le soutien et les contacts fournis par Benoit Coppeaux, à Aix ; le P. Guillaume Michel et les Glycines, à Alger ; Cheikh Ahmed Aboulyakdan, à Constantine ; Noureddine Kerrouchi, Abdelwahab et Ahmed Bakelli, à El Atteuf ; Mohammed Hadj Saïd, Abderrahmane Haouache, Brahim Krizou et Baelhadj Nacer, à Ghardaïa ; Cheikh Ahmed Aboulyakdan, Yahya Medjahed et Youcef Djehlane, à Guerrara ; Bob Parks, Karim Waras et le Centre d'études maghrébines en Algérie, à Oran ; le P. Miguel Larburu à Ouargla, Soufien Mestaoui, Slimane Tounsi et le centre Ibadica, à Paris.

L'amitié de Slimane Kerrouchi m'a pour la première fois mené au Mzab, en février 2008. D'autres m'y ont ensuite attaché et ma dette envers eux est immense. Je pense à la famille Kerrouchi, à Zineb Sekoutti, à Aïssa Hadj Brahim, Bachir Ikhrazen et Baelhadj Nacer, et je les assure de ma fidèle amitié. Durant mes séjours de terrain j'ai toujours eu grande joie à

retrouver la petite communauté catholique de Ghardaïa. Que chacun de ses membres soit remercié, tout spécialement les P. Félix Tellechea, Krzysztof Stolarski, Bonaventure Mwenda, ainsi qu'Anne et Patrick de Boissieu qui m'ont successivement logé. Mon affection va aussi à Sr Anne-Christine Blanc, aux Perrodon, au P. Claude Rault et à Catherine Vincent.

Je n'aurais pas dépouillé autant de sources en langue arabe sans l'aide de Hend Guirat et Malika Mahzoul. Catherine Mayeur-Jaouen m'a initié à la lecture de sources manuscrites, puis Ismaïl Warscheid m'a soutenu dans cet effort. Sans lui, je n'aurais pas pu pénétrer la logique du fiqh. Le travail final doit beaucoup aux riches échanges que, depuis deux ans, nous entretenons. Charlotte Courreye et Mounia Chekhab m'ont aussi aidé ponctuellement dans la lecture des textes arabes. A tous, j'exprime ma reconnaissance.

A la BNF, en Algérie, par la Halqa ou d'autres voies, nombre de jeunes chercheurs ont croisé ma route et contribué à ce travail : Olga Andriyanova, Camille Amat, Arthur Asserraf, Julie Champrenault, Mounia Chekhab, Hannah-Louise Clark, Muriel Cohen, Charlotte Courreye, Manuel Covo, Cédric David, Elsa Devienne, Anthony Favier, Simon et Maria Fuchs, Marie Gibert, Muriam Haleh-Davis, Jan C. Jansen, Trissa Khatchadourian, Annick Lacroix, Raphaëlle Laignoux, Pierre-Jean Le Foll, Claire Marynower, Marion Péchayre, Emmanuelle Perez, Aurélie Petiot, Philippe Pétriat, Francisco Roa Bastos, Marie de Rugy, Diane de Saint-Pulgent, Emmanuel Szurek, Hugo Vermeren, Yi Xun. Pour ce compagnonnage, merci.

Constance Arminjon, Anaïs Albert, Muriel Cohen, Charlotte Courreye, Elsa Devienne, Claire Fredj, Marie Gibert, Fabio Giomi, Elsa Grugeon, Pierre Jomier, Annick Lacroix, M'hamed Oualdi, Philippe Pétriat, Aurélie Petiot, Natividad Planas, Nicolas Richard, Emmanuel Szurek et Ismaïl Warscheid ont lu et discuté ou relu une partie de ce travail : je leur en suis très reconnaissant, ainsi qu'à ma sœur Adélaïde, infatigable relectrice de nombreuses pages. Marie Fradet m'a apporté une aide précieuse au moment de boucler. Les erreurs contenues dans ce travail demeurent les miennes, je serai heureux de les corriger.

Difficile de dire ici tout ce que je dois à mes parents et à ma famille entière. D'elle me viennent, entre autres choses, le goût des récits et les interrogations sur la transmission. Leur bienveillante confiance face à mes choix m'a été d'un grand soutien. J'espère qu'ils trouveront ici et partageront ce qui m'a animé dans cette découverte.

Quelques lignes encore, pour deux personnes chères et trop vite parties. Fanny Colonna, tout d'abord, qui m'a encouragé, interrogé et conseillé. J'ai écrit bien des lignes en me demandant ce qu'elle en dirait, puis ce qu'elle en aurait dit. Ce travail lui doit beaucoup et mes pensées sont pour elles.

Mon grand-père, Jean Hazard, n'a pas attendu la fin de cette thèse pour nous quitter. Il l'aurait pourtant bien volontiers vue. A lui qui m'a tant transmis, montré l'exemple d'un homme au travail et appris ce que la précision veut dire, je dédie ma thèse.

Translittération de l'arabe

ء	**'**	ض	**ḍ**
ا	**ā**	ط	**ṭ**
ب	**b**	ظ	**ẓ**
ت	**t**	ع	**'**
ث	**ṯ**	غ	**ġ**
ج	**ǧ**	ف	**f**
ح	**ḥ**	ق	**q**
خ	**ḫ**	ك	**k**
د	**d**	ل	**l**
ذ	**ḏ**	م	**m**
ر	**r**	ن	**n**
ز	**z**	ه	**h**
س	**s**	و	**w, ū**
ص	**ṣ**	ي	**y, ī**

Par souci de clarté, nous ne transcrivons par la hamza initiale. Les noms propres d'auteurs écrivant dans les langues européennes sont retranscrits tels qu'ils figurent dans leurs publications. Les noms propres entrés dans l'usage français ou international ont été rendus dans leur graphie habituelle : Mzab, Ghardaïa, Guerrara. Pour alléger le corps du texte et la lecture, une translittération simplifiée et usuelle a été adoptée pour les mots arabes répétés tels que *fiqh*, *qṣar*, *ḥadīṯ*…

Les traductions des citations arabes sont en général miennes. Dans le cas contraire, mention en est faite en note de bas de page. La traduction du *Coran* à laquelle nous nous sommes référés est celle de Régis Blachère.

Principaux sigles utilisés

b. : ibn

Annales E.S.C. : Annales. Economies, sociétés, civilisations.

Annales H.S.S. : Annales, Histoire, sciences sociales.

AMA : Archives des missionnaires d'Afrique.

ANOM : Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence.

AOMA : Association des oulémas musulmans algériens

AWG : Archives de la wilaya de Ghardaïa.

BNF : Bibliothèque nationale de France.

CCDS : Centre culturel et de documentation saharienne

CNRS : Centre national de la recherche scientifique.

EHESS : Ecole des hautes études en sciences sociales.

EI^2 : Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition.

EI^3 : Encyclopédie de l'Islam, 3ème édition.

IJMES : International Journal of Middle East Studies

REMMM : Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.

ROMM : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée

REI : Revue des études islamiques

SOMMAIRE

Introduction

29 avril 2009, Guerrara, au Mzab, 600 km environ au sud d'Alger, de nouveaux locaux sont inaugurés pour l'institut ibadite al-Ḥayāt (La Vie). Une toile est installée dans la cour, décor et emblème de la fête. Cheikh 'Addūn (1902-2004) figure en son centre[1]. À ses côtés, des images font passer le public du XIX^{e} siècle aux lumières de 2009 par un dégradé de couleurs et une chronologie locale. La lumière du cheikh resplendit dans le ciel, au-dessus de la composition. Un drapeau national[2] et, hors-champ, dominant l'assemblée, un portrait du président et deux grandes banderoles[3] inscrivent l'événement dans un cadre algérien.



Figure 1 : Festival *al-wafā'* (la promesse), toile de fond. Institut al-Ḥayāt, Guerrara, 29 avril-1er mai 2009.

Au centre, le cheikh 'Addūn sort de l'institut. De part et d'autre, dix vignettes déroulent les étapes de l'histoire locale : 1870 et 1910 figurent un *statu quo ante* ; en 1925 ouvre l'institut al-Ḥayāt ; 1937 est l'année de création de l'association al-Ḥayāt, dont les cheikhs fondateurs sont représentés ; 1959 voit l'adjonction d'un internat, figuré par son entrée ; une nouvelle école est construite en 1961 ; 2009 marque l'inauguration du bâtiment, représenté avec le portrait de son architecte. Au-dessus, de part et d'autre du titre en lettres rouges, le cheikh 'Addūn travaille et Ibrāhīm Bayyūḍ (1899-1981), *leader* réformiste de Guerrara, lève les yeux de sa lecture.

---

[1] Sa'īd Šarīfī, dit cheikh 'Addūn, est un des fondateurs de l'institut al-Ḥayāt, qu'il dirige des années 1940 à 2004.

[2] Assorti d'inscriptions signifiant, de haut en bas : « République algérienne démocratique et populaire. Sous le haut patronage de son excellence le président de la République, monsieur Abdelaziz Bouteflika, l'association al-Ḥayāt, Guerrara, département (wilaya) de Ghardaïa, présente le festival La Promesse, en hommage au cheikh Sa'īd b. Bālḥāğ Šarīfī (cheikh 'Addūn), que Dieu le prenne en pitié, pour l'inauguration du nouveau bâtiment de l'institut et de l'internat al-Ḥayāt. »

[3] Réemplois de la récente campagne électorale. Le président Bouteflika a été élu pour un troisième mandat, le 17 avril 2009.

Par cette composition, l'équipe dirigeante de l'institut célèbre celui qui a été à sa tête un demi-siècle durant et, avec lui, le « mouvement réformiste (*al-ḥaraka al-iṣlāḥiyya*) » dont il est, avec le cheikh Bayyūḍ, l'une des principales figures. Ce « mouvement » aurait dissipé l'ignorance et répandu au Mzab les lumières de la connaissance, par l'enseignement. Les cheikhs 'Addūn et Bayyūḍ sont tous deux représentés drapés du costume blanc des *'azzāba*, les oulémas membres du conseil religieux (*ḥalqa*) chargé de la direction spirituelle de la ville et qui, pour le public ibadite, incarne et garantit la continuité de la doctrine[4]. L'institut est présenté dans son rayonnement local : la ville et la palmeraie constituent le panneau inférieur du décor. A une plus petite échelle, la dynamique réformiste est située dans un contexte national : outre le paratexte, chacun dans l'assistance a en tête que le cheikh Bayyūḍ a fait partie des membres fondateurs de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (désormais AOMA) en 1931, devenue dans la vulgate nationaliste, après 1962, un des prodromes de la « renaissance de l'identité algérienne »[5]. Le ministre des Affaires religieuses est présent pour l'occasion, tout comme le préfet (*walī*). Membres d'une minorité berbérophone et ibadite – les Mozabites[6] –, les commanditaires de l'image affirment par elle

[4] Apparu à Bassora, en Mésopotamie, au sein de groupes de kharidjites quiétistes, dans le contexte de la querelle de succession après la mort du troisième calife, 'Uṯmān b. ' Affān (c. 576-656), l'ibadisme (*al-ibāḍiyya*) est propagé à partir du début du VIII[e] siècle par des équipes de missionnaires. Ces « porteurs de science (*ḥamalāt al-'ilm*) » le diffusent dans les diverses provinces du califat. Ils prêchent avec succès auprès des tribus berbères de Tripolitaine et l'imamat y est proclamé une première fois en 762. La réussite la plus déterminante est le fait de 'Abd al-Raḥmān b. Rustum qui est élu imam vers 778 et fait de Tahert, à l'ouest de l'Algérie actuelle, la capitale des ibadites du Maghreb. Sous son imamat et celui de ses deux descendants et successeurs, 'Abd al-Wahhāb b. 'Abd al-Raḥmān (784-823) et al-Aflaḥ b. 'Abd al-Wahhāb (823-872), l'ibadisme atteint son apogée au Maghreb. Cependant, dès la seconde moitié du IX[e] siècle, l'imamat de Tahert commence à se déliter, affaibli par des sécessions internes et les succès des Aghlabides en Ifrīqiya. Il subsiste jusqu'en 909, date à laquelle il tombe devant les armées fatimides. Commence alors le recul de l'ibadisme maghrébin : à partir du milieu du X[e] siècle, les ibadites du Maghreb ne pensent plus à la reconstitution d'un imamat et reviennent à l'état de dissimulation (*kitmān*), notamment autour de l'oasis de Wārǧlān, dans l'Oued Ghir. Ils se retranchent à partir XII[e] siècle dans les contrées peu accessibles, insulaires, sahariennes ou montagneuses, où ils ont subsisté jusqu'à aujourd'hui : le Djebel Nefoussa lybien, l'île de Djerba, en Tunisie, et le Mzab. Jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, les sources emploient, indifféremment avec la forme *ibāḍiyya*, celle « *abāḍiyya* », depuis tombée en désuétude. À une occasion ou une autre, dans cette thèse, la mention « ibadites wahbites » est employée, par laquelle les sources distinguent le groupe dominant dans l'ibadisme d'un groupe minoritaire, les Nukkārites, présent à Djerba à la période moderne et considéré comme hérétique par la majorité. Cette présentation historique et doctrinale est poursuivie au chapitre I.

[5] Groupés à partir des années 1920 autour du cheikh 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (1889-1940), des oulémas réformistes fondent en 1931 l'AOMA, que J. McDougall définit comme étant à la fois « une association intellectuelle de lettrés religieux, un mouvement social de renouveau moral et de prosélytisme doctrinal, un réseau d'écoles, d'éducateurs et d'étudiants, un lieu de sociabilité et de socialisation », et, enfin, un groupement politique. Cf. James MCDOUGALL, « Abdelhamid Ben Badis et l'Association des Oulémas », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 387-392. Il en sera question au chapitre III.

[6] Le terme « Mozabite » a émergé dans la première décennie de la colonisation, pour traduire le terme Banī Mīzāb, qui désignait la corporation des ibadites installés temporairement dans les villes du Tell, à Alger et Constantine notamment. Le sens du terme a glissé de la corporation à l'ethnotype, qui désigne les ibadites

leur fidélité à une histoire locale et ibadite et leur allégeance à l'Etat national. C'est l'histoire de cette double fidélité, ou plutôt de ce à quoi son récit vient *a posteriori* donner sens, qui est l'objet de cette thèse : il s'agit de faire une histoire totale (sociale, culturelle et politique) du réformisme à une échelle locale, afin de montrer comment un groupe d'oulémas s'est emparé de ce slogan transnational et s'en est servi pour prendre localement l'ascendant et perpétuer, en la refaçonnant, une communauté, politique et de croyants.

Au tournant des années 1920-1930, de jeunes oulémas ibadites, principalement originaires de Guerrara, s'approprient, entre l'heptapole du Mzab[7], Tunis et Le Caire, le slogan de la réforme (*iṣlāḥ*) et placent leurs discours et leurs actions sous son vocable, récusé immédiatement par les membres des conseils religieux (*ḥalqa*) du Mzab. Par un mouvement centripète, les réformistes (*muṣliḥūn*, pl. de *muṣliḥ*) s'implantent en quelques décennies, au Mzab et dans la diaspora mozabite du Tell, soit au cœur des institutions religieuses vernaculaires, soit par la fondation d'associations et d'écoles, qui assurent leur renouvellement. Un milieu militant se constitue progressivement au cours des années 1940, grâce auquel les oulémas réformistes redéfinissent les savoirs religieux et l'« orthopraxie » ibadite. Comme tous les réformistes musulmans, ils affirment opérer en fidélité à « l'islam », qu'ils restaureraient dans sa pureté initiale, tout en établissant les conditions du « développement » de leur société, la modicité du coût identitaire à payer pour celui-ci étant garantie sous les auspices des « oulémas réformateurs ». Cette figure assure en effet l'articulation entre, d'une part, le changement des formes d'énonciation et de transmission du savoir (le *'ilm*) et, d'autre part, la fidélité revendiquée à la tradition.

La réflexion de ces jeunes oulémas – une génération née entre 1885 et 1905 – s'ancre en réalité profondément dans les expériences d'un long XIX^e^ siècle, qui a vu l'adoption de l'imprimerie par certains lettrés ibadites, l'accélération des mobilités et la conquête du Maghreb par la France. L'avènement au Mzab d'une administration non musulmane et, pour partie, étrangère, remet profondément en cause la position des oulémas dans la société locale. Avec le terme *iṣlāḥ*, les oulémas réformistes trouvent un slogan sous lequel grouper l'ensemble de leurs pratiques religieuses, culturelles et sociales, ainsi que le vaste et peu

d'Algérie par le nom de leur vallée d'origine, la vallée du Mzab. Les autres populations, minoritaires, de la vallée, juives et malékites, ne jouissent pas de cette appellation et se voient ainsi privées de leur autochtonie.

[7] Le Mzab est constitué de sept bourgs fortifiés (*qṣar*, pl. *quṣūr*), dans lesquels est répartie la population berbérophone et ibadite nommée, depuis la période coloniale, à partir de l'appellation antérieure de Banū Mīzāb, « mozabite ». Cinq bourgs, bâtis dans la vallée sèche de l'oued Mzab, forment la pentapole, le noyau de la région. Il s'agit, d'aval en amont, d'El Atteuf, Bou Noura, Béni Isguen, Mélika et Ghardaïa. Deux implantations périphériques, Guerrara et Berriane, la complètent et forment avec elle l'heptapole, une confédération de sept cités. Il est aussi possible de se référer aux cartes présentées en fin d'introduction.

défini éventail de leurs idées. Grâce à ce discours, ils peuvent s'ériger localement en force de proposition, parti ou mouvement de la réforme (*ḥizb al-iṣlāḥ*, *ḥarakat al-iṣlāḥ*), et disqualifier leurs opposants par le stigmate de la stagnation (*al-ǧumūd*). L'action des réformistes – qui devient très vite un combat – concurrence ou noyaute les conseils religieux (*ḥalqa*) dans toutes leurs prérogatives, en commençant par l'éducation dans les années 1920, puis la définition des conduites à tenir face aux innovations européennes dans les années 1930. Ils s'emploient ensuite, dans les années 1940, à contrôler davantage les pratiques cultuelles liées aux morts et aux saints et, dans une mesure moindre, se préoccupent, dans les années 1950, de la condition des femmes. A quelques poches de résistance près, toutes les prébendes, missions et institutions des *'azzāba* sont, en trois décennies, conquises ou contestées, puis transformées. La clé du succès des réformistes réside, à partir de la fin des années 1940, dans leur entrée dans le jeu électoral colonial, qui achève de placer la société locale sous leur contrôle. La montée du *leadership* réformiste se construit en symbiose avec l'articulation progressive de la communauté (*umma*) mozabite au territoire algérien, colonial et national. Ils en deviennent les représentants politiques. Pouvoirs religieux et représentation politique ne se superposent toutefois que deux décennies durant, jusqu'au milieu des années 1960. L'objet de cette thèse est ainsi à la croisée de deux champs d'étude : l'histoire de l'islam contemporain et celle de l'Algérie durant le moment colonial.

I. UNE HISTOIRE DE L'ISLAM IBADITE CONTEMPORAIN

L'historiographie de l'islam contemporain est largement écrite, particulièrement en France, autour du concept de « réformisme musulman »[8]. Très liée à l'islamologie, elle est restée, jusqu'aux années 1970, et parfois au-delà, une histoire de la pensée, fondée sur l'étude des textes et très égypto-centrée. Le réformisme est alors perçu comme « une doctrine et une méthode »[9]. Chercheurs et acteurs partagent l'idée que la réforme marquerait l'avènement de « la modernité » en islam, au terme d'une période ottomane perçue comme un temps de

[8] Expression introduite en 1932 par Henri LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle », *REI*, VI-2, 1932.

[9] Pour reprendre une définition de Laoust. Après lui, cf. les travaux de Hamilton A. R. GIBB, *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947 ; Jacques JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr : tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954 ; Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967 ; Malcolm H. KERR, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966 ; Ali MERAD, *Ibn badis commentateur du coran*, P. Geuthner, 1971.

déclin. Les sciences politiques prennent le relais de ces questions sur le réformisme dans les années 1970. Cherchant une généalogie à l'islamisme, des politistes se fondent sur les paradigmes issus de l'approche islamologique, sans les remettre en cause, au moins jusqu'aux années 2000[10].

Les travaux d'Ali Merad jouent un grand rôle dans la perpétuation de ce paradigme, *via* l'article « *iṣlāḥ* », qu'il publie en 1978 dans l'*Encyclopédie de l'islam*[11]. Son approche est construite sur la croyance en des explications généalogiques[12], ainsi que sur la célèbre trilogie, Ǧamāl al-dīn al-Afġānī (1838-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905) et Rašīd Riḍā (1865-1935)[13]. Un temps proche de l'AOMA, principale institution réformiste dans l'Algérie coloniale, A. Merad tend à en transmettre les conceptions : son exposé est celui d'un réformiste[14]. Il conte l'émergence, en Egypte à la fin du XIX^e^ siècle, d'un mouvement réformiste sunnite, oint du qualificatif « orthodoxe ». Selon lui, il s'agirait d'un fait structurant et d'une constante de l'islam, dont l'origine remonterait au prophète Muḥammad lui-même, ce qui en légitime l'existence. A. Merad présente le réformisme (*iṣlāḥ*) comme une réaction islamique à la sécularisation, une catégorie religieuse distincte des Tanzimat (les réformes étatiques ottomanes) et de la *nahḍa* – entendue comme un réveil séculier. Ce

---

[10] D. Hamzah formule ces critiques avec une grande clarté, poussant au bout de leur logique des arguments esquissés par Alain ROUSSILLON, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, 8-9, 2001, p. 93-115 ; Dyala HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Freie Universität, Paris, Berlin, 2008, p. 12. D. Hamzah signale comme tranchant également sur le paradigme théologique les articles suivants : Juan R. COLE, « Muhammad `Abduh and Rashid Rida: A Dialogue on the Baha'i Faith », *World Order*, 15-3-4, 1981, p. 7-16 ; Juan R. COLE, « Rashid Ria on the Baha'i Faith: a Utilitarian Theory of the Spread of Religion », *Arab Studies Quarterly*, 5-3, 1983, p. 276-291 ; Ahmad DALLAL, « Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought », *Islamic Law and Society*, 7-3, 1er janvier 2000, p. 325-358 ; Nadia ELISSA-MONDEGUER, « Al-Manâr de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 205-226.

[11] Ali MERAD, « Iṣlāḥ », *in EI²*, Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 146-170.

[12] Ali MERAD, « Origines et Voies du Réformisme en Islâm », *Annales de l'Institut des Etudes Orientales*, 18-19, 1960/1, p. 359-402.

[13] L'illusion généalogique a été déconstruite dans les années 1990, des travaux convaincants montrant qu'elle était le fait des acteurs et ne pouvait être prise au pied de la lettre. Cf. Armando SALVATORE, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, Ithaca Press, 1997 ; Mohamed HADDAD, « 'Abduh et ses lecteurs : Pour une histoire critique des lectures'' de M. 'Abduh », *Arabica*, 45-1, 1998, p. 22-49 ; Mohamed HADDAD, « Relire Muhammad 'Abduh (à propos de l'article M. 'Abduh'' dans l'Encyclopédie de l'Islam) », *IBLA*, 63, 2000, p. 61-84.

[14] De 1952 à 1954, Ali Merad est un des membres de l'équipe de rédaction du *Jeune musulman*, hebdomadaire francophone qu'il créé, avec Ahmed Taleb-Ibrahim (1932-), un fils du président de l'AOMA, Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (1889-1965). Ils le conçoivent, sous le parrainage de l'association, notamment de Madani, comme un « organe ''désaliénant'' qui enracine à nouveau dans leur passé » les Algériens formés à l'école française. A. Merad est en charge de la rubrique « à la lumière du Coran et du hadith » et signe ses articles des pseudonymes Abou Djamil Taha, Mohamed Arab et « le jeune musulman ». Cf. l'introduction à la réédition de cette revue : Ahmed TALEB IBRAHIMI (éd.), *Le jeune musulman, organe des jeunes de l'Association des Oulamas musulmans d'Algérie. Alger, 1952-1954*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, p. 3-7.

découpage est aussi celui opéré, en 1962, par Hourani, entre « ceux qui croient très fermement aux fondements islamiques de la société » et ceux « qui considèrent que la vie en société doit être réglée par des normes séculières »[15]. « Partisans de la stricte orthodoxie primitive », avec laquelle ils aspirent à renouer, les réformistes auraient, à raison selon A. Merad, critiqué vivement les études islamiques classiques et rejeté le principe des écoles juridiques, au moyen de trois concepts ; le renouveau (*tağdīd*), la vivification (*iḥyā'*) et la réforme (*iṣlāḥ*), revenant aux sources fondamentales que seraient le *Coran* et la sunna. Conscients des défis sociaux et politiques posés par l'hégémonie occidentale, ils auraient embrassé une conception dynamique de l'islam. En contrepoint des réformistes, leurs opposants sont stigmatisés comme « conservateurs ». Dans sa thèse, Merad les nomme « maraboutiques », catégorie issue du langage administratif colonial, servant à opposer schématiquement soufis et réformistes[16]. Les « maraboutiques » sont caricaturés comme intellectuellement appauvris, défenseurs d'une interprétation classique des écoles juridiques, opposés à tout changement et satisfaits d'une adhésion aveugle à des opinions jurisprudentielles surannées[17]. Ce tableau a été, après un premier tournant historiographique à la fin des années 1970 et au début des années 1980, complexifié et ajusté par les historiens. La présente étude s'inscrit dans quelques unes des voies ainsi tracées et entend les prolonger.

Réformisme, colonisation et sécularisation

Le lien entre réformisme et colonisation a d'abord été exploré par Nikki Keddie, laquelle l'interprète comme « une réponse islamique à l'impérialisme européen »[18]. Alain Roussillon poursuit dans cette voie. Il distingue le réformisme de la réforme. Alors que la réforme serait une donnée historique permanente de l'islam, tentant, en interne, d'annuler la distance entre islam normatif et islam vécu, le réformisme serait un phénomène contemporain, « l'inflexion

---

[15] Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991, p. VIII (préface à la réédition de 1983).

[16] B. Abu Manneh, D. Commins et d'autres encore ont considérablement complexifié cette approche, montrant ce que les premières réformes ottomanes devaient à des soufis, ou le rôle joué par certains soufis dans l'éclosion de la salafiyya. Cf. Butrus ABU-MANNEH, « The Islamic Roots of the Gülhane Rescript », *Die Welt des Islams*, 34, 1994, p. 173-203 ; David COMMINS, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford, Oxford University Press, 1990 ; Itzchak WEISMANN, *Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus*, Leiden, Brill, 2001. Dans le cas algérien, les travaux de M. El-Korso ont montré la perméabilité de certaines confréries soufies aux idées réformistes, cf. Mohammed EL-KORSO, *Politique et religion en Algérie, l'islah : ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'ulama' musulmans algériens en Oranie (1931-1945)*, Thèse de doctorat en histoire, Université Paris VII, Paris, 1989.

[17] A. MERAD, *Le réformisme musulman*..., *op. cit*., p. 54-66.

[18] Nikki R. KEDDIE, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »,* Berkeley, University of California Press, 1983 ; Nikki R. KEDDIE, *Sayyid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »: a Political Biography*, Berkeley, University of California Press, 1972 ; Nikki R. KEDDIE, « The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II », *Middle Eastern Studies*, 3-1, octobre 1966, p. 46-67.

identitaire de la visée de réforme » en contexte colonial. Face aux pratiques politiques et cognitives coloniales, la nécessité de la réforme ne serait plus vécue seulement en interne, mais formulée dans le cadre de la relation inégale aux Européens. Le discours réformiste serait fondamentalement réactif, ses tenants opposant aux Européens leur propre représentation de ce que devrait être le devenir de la société. Il constituerait un « contre-paradigme de la colonisation »[19]. Dans le cas algérien, le rapport entre réformisme et colonisation est exploré par Fanny Colonna et James McDougall qui, tout en insistant sur le lien consubstantiel les unissant, déplacent la focale. Ils ne les opposent pas et montrent que le discours réformiste repose sur l'intériorisation par les lettrés des regards projetés par les colonisateurs sur leur propre société[20], ce que les sources mozabites corroborent.

Plus que cela, cette thèse entend montrer que le réformisme est, au Mzab, la réaction de membres d'un groupe dominant, les oulémas, dont le monopole et les droits sont remis en cause par l'imposition d'une souveraineté étatique étrangère, qui plus est, non musulmane. Démis d'une part de leurs prérogatives, certains oulémas trouvent dans le discours de la réforme une ressource pour se positionner face aux autorités coloniales et affirmer leur autorité sur le groupe des « croyants ». Le processus de réforme serait une réaction à la sécularisation engagée de l'extérieur par la domination coloniale. Sécularisation est ici entendu, dans un premier sens, comme la mise à l'écart des institutions cléricales, c'est-à-dire, du corps magistériel des oulémas et la contestation de son monopole sur le savoir. Dans un deuxième temps, les oulémas réformistes deviendraient à leur tour acteurs d'une sécularisation interne, non plus entendue comme l'émancipation du contrôle des clercs, mais comme une nouvelle inscription du religieux dans le social[21]. Cette double sécularisation[22] provoque une scission au sein des oulémas, entre, d'une part, ceux qui, s'appropriant le slogan réformiste deviennent force de proposition et, de l'autre, leurs opposants, stigmatisés comme « conservateurs », qui pensent et défendent des modalités alternatives de fidélité à ce qu'ils

[19] Alain ROUSSILLON, « Réforme et identité : le réformisme à travers les âges », *in Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Ifpo, 2003, p. 30.

[20] Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995 ; James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; James MCDOUGALL, « Etat, société et culture chez les intellectuels de l'islâh maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de l'arriération'' », *in* Odile MOREAU (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 281-306.

[21] Talal ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 191.

[22] Pour un premier aperçu des nombreux débats suscités par cette notion complexe et centrale de la sociologie du fait religieux, cf. Danielle HERVIEU-LEGER, « Sécularisation », *in Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1151-1158.

perçoivent comme l'« orthodoxie ». Nouveaux acteurs, les réformistes concurrencent et subvertissent progressivement les institutions religieuses historiques, relativement disqualifiées, et opèrent, par leurs actions et discours, un changement multiforme qui affecte aussi bien les sciences religieuses – contenu et contenant –, que la fonction de la loi sacrée, les pratiques et les croyances, par leur rationalisation. Enfin, par leur entrée dans le champ politique électif, ils achèvent de brouiller la séparation qu'avait opérée l'administration coloniale entre un champ séculier et un champ religieux.

Le discours réformiste participe aussi de la quête d'une reconnaissance des autorités coloniales : les oulémas cherchent à en devenir les interlocuteurs et veulent trouver une solution viable et réaliste de composition avec l'administration coloniale[23]. Être attentif aux liens entre réformisme et situation coloniale, c'est enfin prendre en compte les mélanges et les interactions : les réformistes ne sont pas étanches aux discours scientifiques et aux pratiques coloniales. Leurs influences sur eux sont lisibles et les sources réformistes donnent bien des clés pour comprendre les dilemmes de la société locale face aux bouleversements induits par la domination coloniale.

La réforme dans le temps de long de l'histoire islamique

Le réformisme musulman de la fin du XIX^e et du premier XX^e siècle a suscité d'autres questions historiographiques. Cette notion a constitué, à partir des années 1980, un aiguillon pour les historiens modernistes. Sa nouveauté est relativisée, en même temps que sont historicisés les concepts sur lesquels il se fonde (*iṣlāḥ*, *taǧdīd*, *iǧtihād*…)[24]. Le discours sur le déclin qu'aurait connu la vie intellectuelle islamique à la période moderne est, quant à lui, progressivement révisé[25]. Des controverses historiographiques s'en suivent : le monde

---

[23] Comme le montre, dans le cas de l'AOMA, J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, p. 60-66.

[24] Rudolph PETERS, « Idjtihād and Taqlīd in 18th and 19th century Islam », *Die Welt des Islams*, 20-3-4, 1980, p. 131-145 ; John O. VOLL, « Renewall and Reform in Islamic History : Tajdid and Islah », *in* John L. ESPOSITO (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1983, ; Ella LANDAU-TASSERON, « The "Cyclical Reform": A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, 70, 1989, p. 79-117 ; Samuela PAGANI, « Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghani al-Nabulusi's reading of Ahmad Sirhindi's ideas on tajdid" », *Journal of the History of Sufism*, 5, 2007, p. 291-317.

[25] Wael B. HALLAQ, « Was the Gate of Ijtihad Closed? », *IJMES*, 16-01, 1984, p. 3-41 ; Wael B. HALLAQ, « On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », *Studia Islamica*, 63, 1986, p. 129 ; Khaled EL-ROUAYHEB, « Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt ? », *Die Welt des Islams*, 45-1, 2005, p. 1-19 ; Khaled EL-ROUAYHEB, « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th century », *IJMES*, 38-2, 2006, p. 263-281 ; un ouvrage de synthèse a paru, qui montre l'importance des renouveaux historiographiques sur la période ottomane : Giovanni FILORAMO et Roberto TOTTOLI (éd.), *Le religioni e il mondo moderno, III: Islam*, Torino, G. Einaudi, 2009 (n'étant pas italophone, je ne l'ai que survolé).

majoritairement musulman a-t-il connu, au XVIII^{e} siècle, une forme de « néo-soufisme », qui y aurait même généré des « Lumières islamiques », idée élaborée par R. Schulze[26] ?

Ces recherches invitent à prendre avec distance les discours sur le déclin ottoman, ainsi qu'à être attentif aux continuités entre un long XIX^{e} et le XX^{e} siècle. Une exploration sémantique et socio-historique des concepts traduits par « réforme » et « renouveau » aide à se défaire de définitions totalisantes posées *post factum*. La soudaine abondance de sources imprimées, à partir des années 1880, ne doit pas conduire à surestimer les ruptures. Une culture manuscrite subsiste, jusqu'au milieu du XX^{e} siècle[27], qui tend à échapper aux historiens : Albert Hourani et Gilbert Delanoue invitent à y prêter attention[28]. Afin de faire entendre des voix contraires à celles des réformistes, les sources émanant de leurs adversaires, même si elles sont moins nombreuses, ont été très exploitées dans cette thèse.

Mon choix d'une étude centrée sur le groupe des oulémas, institution islamique mobilisée – parmi d'autres ressources – dans la construction de la société locale, vise par ailleurs à éclairer, à la lumière du temps long (XVI^{e}-XX^{e} siècles), leur rôle dans la région depuis la période moderne et dans les transformations du XX^{e} siècle. Quant au discours de la réforme, c'est dans la moyenne durée d'un long XX^{e} siècle qu'il doit être exploré. Les bornes assignées à cette étude s'expliquent ainsi : il s'agit de saisir les transformations religieuses que connaît le Mzab, entre les années 1880 et les années 1960, sur trois générations environ.

---

[26] Reinhard SCHULZE, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams*, 30-1/4, 1990, p. 140 ; Bernd RADTKE et Sean O'FAHEY, « Neo-Sufism reconsidered », *Der Islam*, 70, 1993, p. 52-87 ; Bernd RADTKE, « Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal », *Die Welt des Islams*, 36-3, 1996, p. 326-364 ; Reinhard SCHULZE, « Was ist die islamische Aufklärung? », *Die Welt des Islams*, 36-3, novembre 1996, p. 276-325 ; Gottfried HAGEN et Tilman SEIDENSTICKEN, « Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung : Kritik einer historiographischen Kritik », *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, 148, 1998, p. 83-110 ; Bernd RADTKE, « Kritik am Neo-Sufismus », *in* Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 162-173 ; John O. VOLL, « Neo-Sufism: Reconsidered Again », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 42-2-3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935-2003), 2008, p. 314-330.

[27] B. Messick a montré la longue survie d'une culture de l'écrit manuscrit jusqu'aux années 1960 au Yémen. Brinkley Morris MESSICK, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[28] Dans la préface à la réédition anglaise de son ouvrage, en 1983, Hourani regrette de s'être surtout occupé « de relever les coupures avec le passé : les nouvelles manières de penser, nouveaux mots ou anciens mots utilisés d'une manière nouvelle ». Il appelle à écrire sur « ceux qui continuaient à vivre dans le monde de pensée dont ils avaient hérité, ceux dont l'objectif principal était de préserver la continuité d'une tradition, et qui le faisaient à l'ancienne » et qui, selon lui, dominent largement le XIX^{e} siècle : A. HOURANI, *La pensée arabe…*, *op. cit.*, p. XI ; cf. aussi les remarques de Delanoue, qui expose comment, initialement partie à la quête de « Lumières égyptiennes » au XIX^{e} siècle, il a davantage trouvé un monde de soufis et de juristes : Gilbert DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle : 1798-1882*, Centre national de reproduction des thèses, 1982, vol. 1/2, p. XI-XII.

Un réformisme ibadite

Les travaux sur le réformisme en ont considérablement modifié la compréhension : la diversité de ses contextes, discours et acteurs est soulignée, notamment depuis les années 1990. L'importante contribution de régions, pensées comme périphériques, a été mise en évidence, remettant en cause le caractère arabo-centré du réformisme. Les marges géographiques et confessionnelles du monde musulman ont, avant le Proche-Orient, élaboré de nouveaux discours[29]. Périphérique vu du Caire, le Maghreb ne fait pas œuvre de précurseur, mais sa contribution, loin d'être négligeable[30], est repérée dès les années 1930[31].

L'existence d'un réformisme ibadite au Maghreb a suscité la curiosité d'un ethnographe et d'un islamologue dès les années 1950. Ils lui ont consacré deux courts articles, l'un porte sur l'éducation, l'autre sur le rapprochement entre ibadites et sunnites[32]. Hormis cela, son histoire reste, des années 1960 à la fin du XX^e^ siècle, un objet d'étude interne à la communauté. Dès la fin de la période coloniale, les acteurs réformistes manifestent en effet le souci d'écrire leur propre histoire. Le premier à le faire est un élève du cheikh Bayyūḍ, Muḥammad ʻAlī Dabbūz, professeur d'histoire et de littérature à l'institut al-Ḥayāt. Il conte le

---

[29] Stéphane A. DUDOIGNON et Komatsu HISAO (éd.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia: Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries*, London, Kegan Paul, 2001 ; Parmi de nombreux titres, cf. Azyumardi AZRA, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern « Ulamā » in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004 ; Francis ROBINSON, « Islamic Reform and Modernities in South Asia », *Modern Asian Studies*, 42-2-3, mars 2008 ; Scott S. REESE, « Salafi Transformations: Aden and the Changing Voices of Religious Reform in the Interwar Indian Ocean », *IJMES*, 44-01, février 2012, p. 71-92 ; sur les marges confessionnelles, l'importante contribution des chiites duodécimains et zaydites a été mis en évidence : Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal ʻĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000 ; Bernard HAYKEL, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[30] L. C BROWN, « The Islamic Reformist Movement in North Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 2-01, 1964, p. 55-63 ; A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.* ; Allan CHRISTELOW, « Islamic Reformists and Popular Theater in Algeria », *(communication inédite)* ; Mustapha HADDAB, « Histoire et modernité chez les réformistes algériens », *in Connaissances du Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, 1984, p. 387-400 ; Allan CHRISTELOW, « Ritual, Culture and Politics of Islamic Reformism in Algeria », *Middle Eastern Studies*, 23-3, 1987, p. 255-273 ; F. COLONNA, *Les versets…*, *op. cit.* ; Kamel CHACHOUA, *L'islam kabyle : XVIIIe-XXe siècles. Religion, état et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 ; J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.* ; Bettina DENNERLEIN, « Entre restauration'' et réorganisation''. L'appropriation savante de la réforme chez Ahmad b. Khâlid an-Nâsirî (m. 1897) », *in Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, p. 197-210 ; Odile MOREAU (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIX^e^-XX^e^ siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; John P. HALSTEAD, « The Changing Character of Moroccan Reformism, 1921–1934 », *The Journal of African History*, 5-03, 1964, p. 435-447 ; Etty TEREM, *Old texts, new practices: Islamic reform in modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

[31] Joseph DESPARMET, « Un réformateur contemporain en Algérie (Ben Badis) », *L'Afrique française et méditerranéenne*, b, mars 1933, p. 149-156.

[32] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab », *Die Welt des Islams*, 5-3, 1958, p. 235-244 ; Pessah SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria », *in* Uriel HEYD (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Jérusalem, The Hebrew University, 1961, vol. IX, p. 97-120.

récit d'une véritable geste réformiste au Mzab et l'articule à celle des membres de l'AOMA[33]. Deux impératifs guident son récit, l'un, politique, d'allégeance à l'Etat-nation algérien ; l'autre, apologétique, d'insertion des ibadites dans la communauté des « croyants » sunnites. Le cheikh Dabbūẓ a formé des élèves qui, dans le champ universitaire algérien ou au sein des institutions ibadites, manifestent le souci de valoriser la mémoire du « mouvement réformiste », et perpétuent un cadre historiographique proche de celui de leur maître[34].

Dans les champs universitaires européens et américains, les travaux sur l'ibadisme contemporain demeurent rares. Le premier à s'y être intéressé, à la fin des années 1980, est l'historien John Wilkinson, qui a mis en exergue l'existence d'une « *nahḍa* ibadite » à Oman au XIX[e] siècle[35]. Dans ses traces, Amal Ghazal explore cette piste depuis Zanzibar, ce qui la mène à s'intéresser aux réformistes ibadites du Mzab, comme acteurs de réseaux intellectuels transnationaux, puis comme acteurs du nationalisme algérien[36]. La trajectoire de l'islamologue Valerie Hoffman, venue des études soufies puis omanaises, l'a menée aussi à s'intéresser aux évolutions doctrinales de l'ibadisme maghrébin[37]. Parallèlement, l'islamologue Abdelhakim Ourghi a entrepris une monographie d'un grand *'ālim* mozabite, le cheikh Muḥammad Aṭṭfayyiš (1820-1914), envisagé comme le père d'un « mouvement réformiste » dans « l'ibadisme des temps modernes »[38]. La contribution du petit groupe des ibadites, d'Oman, de Zanzibar et du Maghreb, aux discours réformistes est progressivement mise en lumière : ma

---

[33] Le cheikh Dabbūz est le premier à l'écrire : Muḥammad 'Alī DABBUZ, Nahḍat al-Ğazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1, 1965, Damas, al-maṭb'a al-ta'āwuniyya ; vol. 2 et 3, 1969, Alger, al-maṭb'a al-'arabiyya li-dār al-fikr al-islāmī ; Muḥammad 'Alī DABBUZ, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ğazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975),* 5 volumes, 1974-1982, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ. Il est suivi par Bayyūḍ et Bakkilī dont des écrits autobiographiques ont été publiés Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *'Amālī fī-l-ṯawra*, Guerrara, Ğam'iyyat al-turāṯ, 1990 ; 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar BAKILLI, *Masīrat al-iṣlāḥ fī ğīl, 1918-1948*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2004. Abū al-Yaqẓān aurait aussi écrit des mémoires, mais elles ne sont ni publiées, ni consultables sous forme manuscrite. Son œuvre est analysée plus en détail aux chapitres II et VIII.

[34] Cf. la présentation des sources, en fin de chapitre.

[35] John C. WILKINSON, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 230-239.

[36] Amal N. GHAZAL, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 2010 ; Amal N. GHAZAL, « Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7-1, 2005, p. 119-141 ; Amal N. GHAZAL, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *IJMES*, 42-01, 2010, p. 105-122.

[37] Valerie HOFFMAN et Sulaymān b. 'Alī AL-ŠŪAYLĪ, « Ibâḍî Reformism in Twentieth-Century Algeria : The Tafsîr of Shaykh Ibrâhîm Bayyûḍ », *REMMM*, 132, 6 juillet 2012, p. 155-173.

[38] Abdel-Hakim OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 2006 ; A.N. GHAZAL, *Islamic reform and Arab nationalism...*, *op. cit.* ; V. HOFFMAN et S. b. 'Alī AL-ŠŪAYLĪ, « Ibâḍî Reformism in Twentieth-Century Algeria »..., *op. cit.* ; J.C. WILKINSON, *The Imamate tradition of Oman...*, *op. cit.*

thèse cherche à faire fructifier ces tentatives pour explorer ce qui demeure une *terra incognita* des études en langues européennes[39].

Le réformisme ibadite est principalement abordé dans cette thèse à travers les actions et les discours d'un ensemble d'acteurs, les oulémas, qui constituent un corps magistériel et un « groupe de statut (*Stand*) ». Cette expression désigne un ensemble d'individus revendiquant efficacement une condition particulière (*ständische Lage*) et un monopole propre à leur condition[40]. La condition des oulémas se fonde sur leur monopole de l'interprétation des textes sacrés et du savoir religieux, pensé comme d'origine divine. C'est le sens même de leur nom, *'ulamā'* (sing. *'ālim*), tiré de la racine '-L-M, participe actif de *'alima*, « savoir connaître », le terme *'ilm* désignant ces savoirs religieux[41]. Détenteur de l'enseignement et de l'autorité doctrinale, les oulémas incarnent le magistère ibadite. Ils constituent un groupe de spécialistes, dispensateurs des « biens de salut (*Heilsgüter*) »[42], pour reprendre une autre catégorie wébérienne. La figure du *'ālim* comme les contours et les fonctions du groupe des oulémas ne sont pas fixes. Il s'agit d'une ressource de la tradition islamique, mobilisée – parmi d'autres – dans la construction de la société ibadite du Mzab à la période moderne. Le réformisme est un moment de transformation pour ce groupe. Leur monopole sur le savoir est mis en cause, le magistère ibadite se divise entre « réformistes » et « conservateurs ». Au terme de l'épisode ici narré, les réformistes modifient profondément l'inscription et le rôle des oulémas dans la société mozabite. Les oulémas ibadites participent pleinement du foisonnement culturel et religieux qu'expriment les discours de la réforme et qui, au vu de leur diversité, sont désormais nommés réformismes, au pluriel[43].

Artefact orientaliste ou objet historique d'interface ?

Par l'exploration de ces divers contextes et à force de complexifications et de nuances, l'objet « réformisme » semble perdre de sa consistance. Dans la lignée de la lecture saïdienne de

---

[39] Mention doit notamment être faite d'un article écrit par le sociologue Brahim Salhi, qui brosse une synthèse stimulante sur le « mouvement réformiste » mozabite, essentiellement à partir de sources en langue française, et dont la lecture est une des origines du présent projet de thèse : Mohamed-Brahim SALHI, « Société et religion en Algérie au XX[e] siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation », *Insaniyat*, 31, mars 2006, p. 33-61.

[40] Weber donne la définition de *Stand* et *ständische Lage* au chapitre IV de : Max WEBER, *Economie et société. 1. Les catégories de la société*, Paris, Plon, 1995, p. 395-397.

[41] Claude GILLIOT, « *'Ulamā'* », *in EI*[2], Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 864-868.

[42] Dans leur acception wébérienne, « les divers biens de salut (*Heilsgüter*) promis et proposés par les religions ne doivent nullement être considérés par le chercheur empirique comme se rapportant seulement ou même prioritairement à l'« au-delà ». [...] Les biens de salut proposés par toutes les religions, primitives ou civilisées (*kultiviert*), prophétiques ou non, se rapportent d'abord très lourdement à ce monde-ci (...). » Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 345-346.

[43] Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2010, p. 152-168.

l'orientalisme, des critiques radicales sont même allées jusqu'à voir dans la catégorie de réforme un artefact orientaliste[44]. Dyala Hamzah avance que la catégorie *iṣlāḥ* et la « quasi-profession » de réformiste ont été distinguées de façon artificielle[45]. Selon elle, il y aurait là un « appareil fumigène » qu'il conviendrait d'écarter pour accéder à la compréhension des sources. Elle affirme que les oulémas sont des acteurs culturels parmi d'autres, dont la seule particularité est de faire entrer dans un genre nouveau (la presse), des concepts jurisprudentiels et théologiques islamiques[46].

La lecture de sa thèse invite à considérer les oulémas réformistes dans une gamme d'acteurs culturels variée et à prendre en compte les professions qu'ils ont exercées. Ma thèse conduit toutefois à nuancer la critique de la catégorie de réformisme : le vocable *iṣlāḥ* est très présent dans les sources et les oulémas se veulent régulièrement « réformistes (*muṣliḥūn*) ». Les deux termes, endogènes, ne sont pas des artefacts orientalistes. D. Hamzah récuse l'emploi des catégories des acteurs et propose d'écouter au contraire leurs silences[47]. Le métier d'historien implique pourtant de partir de la façon dont ils parlent d'eux-mêmes, dans un univers donné. Des années 1930 aux années 1950, se réclamer de l'*iṣlāḥ* est chose courante parmi les oulémas du Mzab et la catégorie perdure au-delà. Il ne s'agit pas, comme le récuse D. Hamzah, de prendre le discours des réformistes pour argent comptant. Je m'attache, au contraire, à le restituer dans son contexte, au sens où Simona Cerutti entend ce dernier, non « une toile de fond objectivement incontournable », mais comme l'ensemble des « éléments avec lesquels un auteur choisit de dialoguer et au sein desquels il inscrit sa propre proposition intellectuelle »[48]. Il s'agit donc de laisser sa chance au vocable de la réforme et, avec « une forme d'empirisme non positiviste », de « reconstituer l'intentionnalité qui a présidé à sa production »[49], tout en le situant dans l'ensemble des interactions qui l'ont vu naître, afin de

---

44 Edward W. SAÏD, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2013.

45 Un « pseudo-genre et une quasi catégorie socioprofessionnelle – le genre et la catégorie réformistes » auraient été forgés, « prédiqué[s] d'une activité, d'une pratique et d'un genre courants et corporatifs – la jurisprudence ». D. HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe…*, *op. cit.*, p. 17.

46 D. HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe…*, *op. cit.* ; D. Hamzah pousse radicalement une critique qu'avait auparavant esquissé Alain ROUSSILLON (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national : identité et modernisation en Egypte, 1882-1962*, Le Caire, CEDEJ, 1995.

47 « C'est en le prenant au mot que l'on fait naître ces catégories ''objectives'' (''ils le disent… C'est qu'ils le sont !'') – les pseudo-genres et quasi-carrières ''réformistes''. Or, écouter c'est entendre le plein autant que le vide, le bruit et le silence, les intentions vocales comme les choix muets. Le choix journalistique fut pourtant si puissamment vocal qu'apparemment il en devint assourdissant ». D. HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe…*, *op. cit.*, p. 29-30.

48 Simona CERUTTI, « À rebrousse-poil'' : dialogue sur la méthode », *Critique*, 769-770-6, juillet 2011, p. 564-575.

49 S. Cerutti invite à considérer les sources, non « comme des ''traces'', mais plutôt comme des actions dont l'intentionnalité, loin de faire écran à une compréhension en profondeur (…), constitue une condition de sa compréhension » : *Ibid.*, p. 565-566 et 571.

comprendre les raisons de sa mobilisation. Ce que les catégories islamologiques de « réformisme musulman » et de *salafiyya*[50] traduisent n'est pas un artefact, mais un objet historique d'interface.

Cette thèse montre qu'au Mzab, les oulémas tiennent le discours de la réforme à partir des années 1920, afin de s'affirmer parmi leurs pairs et leurs coreligionnaires puis, à partir de 1936 environ, pour entrer en interactions avec d'autres acteurs publics, notamment francophones. En cela, le discours de la réforme n'est pas une catégorie endogène, mais un objet hybride, fruit à la fois de la confrontation coloniale et d'une construction dans l'interaction. Le mot *iṣlāḥ* et son pendant français, la réforme, ne sont pas propres aux oulémas. Ils servent, par la série de binômes qu'ils véhiculent (décadence/réveil, corruption/réforme, arriération/progrès, ignorance/savoir) à un ensemble varié d'acteurs à analyser, à donner sens, à discuter ou encore à contester la situation politique et sociale de la société algérienne. Dans ce contexte, les oulémas exploitent la polysémie du terme *iṣlāḥ* pour intervenir dans l'espace public. Ils en font toutefois, à l'aide des référents religieux qui lui sont accolés, un usage qui leur est propre. Il n'y a pas lieu d'opposer les professions (journaliste, conférencier, imprimeur) embrassées par les oulémas et la revendication qu'ils font de la qualité de réformiste (*muṣliḥ*) : cette dernière leur permet au contraire, en construisant une continuité avec un passé islamique, de légitimer leurs pratiques professionnelles nouvelles.

Parmi les oulémas, la mobilisation de cette catégorie est à comprendre dans les multiples outils et principes qui constituent l'islam, entendu non comme un corps fixe de « vérités » et de connaissances objectivables, mais compris, à la suite de Talal Asad, comme une « tradition discursive », c'est-à-dire une sphère de « vérités » et de principes en concurrence et qui visent à établir, dans un contexte historique et matériel donné, une « orthodoxie » et une « orthopraxie ». La référence simultanée à un passé, un présent et un futur que permet le recours à l'idée d'*iṣlāḥ* est l'une des modalités de construction de la continuité et de l'autorité au sein de cette tradition[51]. Plutôt que d'opposer des

---

[50] H. Lauzière montre ce que l'émergence du terme salafiyya doit, non seulement à l'essor de la presse religieuse cairote au XX^e siècle, mais aussi à son identification par Louis Massignon aux courants « modernistes » de l'islam de l'entre-deux-guerres. Cf. Henri LAUZIÈRE, « The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *IJMES*, 42-03, 15 juillet 2010, p. 369-389.

[51] Talal ASAD, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986 ; Pour une discussion de la définition par Talal Asad de l'islam comme « tradition discursive », cf. l'introduction de Muhammad Qasim ZAMAN, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 3-11 ; et Ovamir ANJUM, « Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27-3, 2007, p. 656-672.

« conservateurs » et des « réformistes », cette thèse montre qu'ils tentent de définir, les uns contre les autres, une « orthodoxie » et une « orthopraxie » et que l'appel qu'ils font, chacun à leur manière, au passé, ne signifie pas leur opposition au changement mais est au contraire ce qui, en l'ancrant dans une continuité, le rend effectivement possible et assoit leur autorité de clercs.

Objet d'interface, produit des interactions entre, d'une part, les élites et les discours islamiques et, de l'autre, les structures de domination coloniales, dans toutes leurs acceptions, le réformisme au Mzab et ses acteurs sont indissolublement liés au moment colonial. Leur étude ne peut se faire en ignorant ce cadre, sur lequel elle apporte en retour un éclairage nouveau. L'étude du réformisme mozabite permet d'envisager l'Algérie par le Sud, point de vue qui rend davantage audibles les voix des Algériens[52] ; qui implique de prendre en compte des objets et des historicités extra-coloniales[53] ; et qui conduit, enfin, à reconsidérer les échelles d'analyse de l'Algérie coloniale.

II. UNE HISTOIRE ALGERIENNE ?

L'historiographie de l'Algérie contemporaine a longtemps été polarisée par la Guerre d'indépendance, et marquée par des questionnements politiques, interrogeant la domination coloniale et sa contestation. Depuis deux décennies un profond renouvellement parcourt ce champ, principalement centré sur la « situation coloniale » et les sources produites par les Européens en Algérie. Ma thèse propose de prolonger et renouveler ces approches en partant des sources vernaculaires et des objets de recherche qu'elles dessinent.

L'Algérie au prisme des *colonial studies*

Le renouveau des études sur l'Algérie contemporaine est placé sous le double label des études impériales et coloniales[54]. Il s'est engagé autour de trois axes. Premièrement, le

[52] Il sera question dans cette thèse d'« Algériens » et non d'« indigènes » ou de « Musulmans », selon la taxinomie coloniale. Sur cet usage et sa légitimité, cf. les explications qu'en donne Sylvie THENAULT, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale : camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 16-17.

[53] Sur cette notion, cf. François HARTOG, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 ; Ludivine BANTIGNY, « Historicités du 20e siècle : Quelques jalons sur une notion », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 117-1, 2013, p. 13.

[54] L'historiographie de langue anglaise a d'abord connu, à la fin du XXe siècle, un « tournant impérial », dont les échos se sont manifestés en France dans les années 2000, comme en témoignent quelques articles. Plusieurs historiens français se sont fait l'écho de ce débat : cf. Bernard PORTER, « L'Empire dans l'histoire britannique », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 37, 2008, p. 127-143 ; Claude MARKOVITS, « Culture métropolitaine, culture

développement d'une histoire sociale du politique, principalement centrée sur l'entre-deux-guerres et les années 1940 et sur l'émergence de formes partisanes de politisation[55]. Le deuxième axe vise à repenser l'histoire coloniale dans un temps long, à partir du XIX[e] siècle[56]. Le troisième, enfin, reconstitue l'histoire de l'Etat colonial et de ses outils, qu'ils soient juridiques ou administratifs, ou encore de son recours à la violence[57]. L'ensemble de l'historiographie de langue française sur l'Algérie coloniale est en outre marqué par le souci d'en écrire une histoire sociale, souvent à travers la discussion des concepts de rencontre et de contact[58]. Les historiens tâchent de retracer ce qu'ont pu être les relations entre les diverses populations de l'Algérie durant et malgré le moment colonial. La présente thèse utilise et assume cet héritage : les travaux effectués sur l'administration et ses outils sont indispensables à l'étude des processus à l'œuvre dans la société mozabite. L'écriture d'une histoire dans un temps long de la colonisation fait aussi partie de mon projet, ses bornes chronologiques qui enjambent le moment colonial en témoignent. Cette étude du réformisme ibadite empreinte par ailleurs nombre de ses questionnements à l'histoire sociale, appliquée ici au groupe des oulémas.

Il s'agit toutefois aussi de prendre acte des critiques adressées au champ des études coloniales et d'essayer d'y apporter des réponses. Les travaux sur l'Algérie coloniale sont

---

impériale : un débat entre historiens britanniques », *RHMC*, 57-1, 2010, p. 191-203. Outre cette influence, les *colonial studies* à la française se revendiquent aussi des *subaltern studies*, de l'histoire globale et, enfin, sont fortement teintées d'une histoire sociale qui les tient à distance des *postcolonial studies*. Pour un aperçu de ces travaux, cf. deux synthèses récentes : Isabelle SURUN (éd.), *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires : 1850-1960*, Neuilly, Atlande, 2012 ; Pierre SINGARAVELOU (éd.), *Les empires coloniaux, XIX[e]-XX[e] siècle*, Paris, Seuil, 2013.

[55] Omar CARLIER, *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995 ; Malika RAHAL, *L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956) : Histoire d'un parti politique*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 2007 ; Julien FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012 ; Claire MARYNOWER, *Être socialiste dans l'Algérie coloniale. Pratiques, cultures et identités d'un milieu partisan dans le département d'Oran, 1919-1939*, Thèse de doctorat, IEP, Paris, 2013.

[56] Un dossier dans la *Revue d'histoire du XIX[e] siècle* en propose un bilan en 2010 : Hélène BLAIS, Claire FREDJ et Saada EMMANUELLE (éd.), « Introduction : Un long moment colonial : pour une histoire de l'Algérie au XIX[e] siècle », *Revue d'histoire du XIX[e] siècle*, 41, 2010, p. 7-24.

[57] Laure BLEVIS, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 48-2, 2001, p. 557-581 ; S. THENAULT, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale…*, *op. cit.* ; Didier GUIGNARD, *L'abus de pouvoir dans l'Algérie coloniale, 1880-1914: visibilité et singularité*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010 ; Benjamin C. BROWER, *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York, Columbia University Press, 2009 ; Annick LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée. L'administration des Postes, Télégraphes et Téléphones du milieu du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale*, Thèse d'histoire, sous la direction de Raphaëlle Branche et Olivier Wieviorka, ENS, Cachan, 2014.

[58] Sur ce dernier concept et sa discussion, cf. Sylvie THENAULT et Emmanuel BLANCHARD, « Quel « monde du contact » ? Pour une histoire sociale de l'Algérie pendant la période coloniale », *Le Mouvement Social*, 3-236, 2011, p. 3-7.

faiblement ancrés dans l'historiographie locale, qu'ils ignorent souvent. Ils surprennent par leur difficulté manifeste à faire entendre des voix algériennes, ainsi qu'à restituer des historicités extra-coloniales, trois problèmes intimement liés à l'insuffisante quête et lecture des sources et de la bibliographie arabophones. Deux autres traits dominent, auxquels des alternatives sont apportées : la prépondérance d'un face à face franco-algérien et de questions politiques[59].

La présente thèse, inspirée par les propositions programmatiques de J.-F. Schaub, J.-F. Bayart et R. Bertrand, et des historiens modernistes du Maghreb[60], entend contribuer à restituer l'autonomie historique des acteurs vernaculaires, dans un contexte régional. Elle montre qu'il est possible d'accomplir le projet, encore inabouti, de dépasser la « bipolarité franco-algérienne »[61] et d'écrire une histoire de l'Algérie à la période coloniale – et non l'histoire d'une Algérie coloniale –, en dépassant la focalisation quasi-exclusive sur les sources de langue française et les objets qu'elles désignent à l'intérêt des historiens.

Une histoire sociale et culturelle du religieux durant le moment colonial

La nécessité d'une histoire culturelle de l'Algérie a été affirmée tôt[62], mais ce champ s'est peu développé et reste souvent cantonné à l'observation des politiques françaises et de leurs effets, faute d'une prise en compte de la culture religieuse, à l'exception notable des travaux pionniers de Fanny Colonna sur l'islam local[63]. C'est dans son sillage que les transformations de la culture religieuse au Mzab sont prises pour objet. F. Colonna l'a montré, cette culture est aussi bien locale qu'universaliste, scripturaire qu'orale, « berbère » qu'« arabe »[64] et, malgré

---

59 Cf., principalement, les critiques adressées par Jean-Frédéric SCHAUB, « La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable ? », *Annales HSS*, 63-3, 1 juin 2008, p. 625-646 ; Romain BERTRAND et Jean-François BAYART, « De quel ''legs colonial'' parle-ton ? », *Esprit*, 12, décembre 2006, p. 134-160 ; Romain BERTRAND, « Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en ''situation coloniale'' », *Questions de Recherche / Research in Question*, 26, octobre 2008.

60 Isabelle GRANGAUD et M'hamed OUALDI, « Tout est-il colonial dans le Maghreb ? Ce que les travaux des historiens modernistes peuvent apporter », *L'Année du Maghreb*, 10, juillet 2014, p. 233-254.

61 Pour reprendre l'un des objectifs d'une grande synthèse parue à l'occasion du cinquantenaire de l'indépendance algérienne, et qui reflète très bien l'état du champ au début des années 2010 : Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa SIARI-TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris - Alger, La Découverte - Barzakh, 2012, p. 7.

62 Yvonne TURIN, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religion, 1830-1880*, Alger, ENAL, 1971.

63 Le bilan dressé par S. Andézian dans les années 1990 de l'état de la recherche en sciences sociales sur la religion en Algérie montre la très faible part des travaux historiques consacrés à la période coloniale. Cf. Sossie ANDEZIAN, « Sciences sociales et religion en Algérie. La production contemporaine depuis l'indépendance », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXII, 1993, p. 381-395.

64 Les populations ibadites du Mzab sont berbérophones, mais la culture lettrée est de langue arabe. Isoler les Mozabites dans un « domaine berbère » me semble arbitraire. Les sources de cette thèse sont en langues arabe et française.

le processus de sécularisation provoqué par l'intervention coloniale au Mzab, son étude introduit à une histoire culturelle et sociale large, tant les domaines de la loi sacrée (*šarī'a*) sont vastes. Cette culture ne peut être cantonnée à un fait religieux artificiellement isolé du reste de la vie sociale et culturelle. S'intéresser aux oulémas réformistes ibadites sort l'historien, par un pas de côté, de l'ombre portée du politique et l'engage dans l'épaisseur du champ culturel, de ses pratiques, cadres, institutions et objets[65].

> Les historiens sont alors invités à décrire ce qui s'est joué dans le moment colonial à partir des sources qu'ont produites les sociétés ciblées elles-mêmes.[66]

L'histoire culturelle et sociale du religieux offre à l'étude des sources et des objets extra-coloniaux, vernaculaires[67] et hybrides : des formes de régulation sociale qui perdurent en situation coloniale[68] ; les espaces de liberté que les populations parviennent à se ménager ; la part des réactions des populations algériennes, autonomes, indirectes et clandestines, que les colonisateurs ne voient ou ne comprennent pas ; en un mot, « tout ce qui dans chaque société résiste au contact, échappe aux normalisations, constitue le reste. »[69]

La parole des oulémas donne à entendre des voix algériennes dans les débats et les évolutions qui préoccupent la majorité des historiens de l'Algérie coloniale. Une histoire écrite à partir de sources provenant de divers segments de la société coloniale permet d'envisager sous d'autres angles, en une « perspective mobile », comme celle des peintres cubistes, ce que les historiens du fait colonial étudient : les violences des conquêtes coloniales et la fragilité des systèmes d'administration, l'impact des catégories et des pratiques juridiques européennes, la grammaire politique des populations algériennes, en un mot, les transformations d'une société qui est tout sauf statique. Les Algériens traversent le moment

---

[65] Roger CHARTIER, « La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 31, 30 avril 2003, http://ccrh.revues.org/291.

[66] J.-F. SCHAUB, « La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable ? »..., *op. cit.*, p. 638.

[67] Suivant la voie ouverte par Romain Bertrand, j'emploie l'adjectif « vernaculaire », de préférence à « indigène », ou autochtone. « L'adjectif ''indigène'' renvoie en effet à un statut juridique colonial, et par extension à la vision européenne des mondes locaux : c'est par conséquent un vocable assez peu approprié à la saisie de leurs dynamiques propres. L'adjectif ''autochtone'' ressortit quant à lui à l'ordre de la revendication politique (d'antériorité de présence) et non au langage de la description scientifique. » R. Bertrand remarque en outre « qu'à l'origine, *vernaculus* désignait, outre le terroir ou le pays, le quartier des esclaves sis en retrait de la maison du maître : c'est dans cette acception sociologique, propre à exprimer la forte asymétrie des relations de pouvoir en ''situation coloniale'' » qu'il l'utilise. Contrairement à lui, je ne me prive en revanche pas d'employer le terme « local » : la dimension transnationale de l'objet « réformisme » prémunit contre la « vision autarcique des espaces sociaux » que le politiste y décèle. Cf. R. BERTRAND, « Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en ''situation coloniale'' »..., *op. cit.*, p. 16.

[68] Par son attention au devenir d'institutions politiques locales (*ǧamā'a* et *ḥalqa*), ma thèse s'inscrit dans les traces de celle d'Alain MAHE, *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène, 2002.

[69] J.-F. SCHAUB, « La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable ? »..., *op. cit.*, p. 640.

colonial, sans euphémiser ce dernier, autrement que dans la position de victime ou de résistant. Les sources mènent à de nouveaux questionnements, moins structurés autour des interactions et des luttes de part et d'autre de la « frontière coloniale ». Il est davantage question de luttes entre Algériens : F. Colonna puis J. McDougall l'ont montré, le projet des réformistes est davantage tourné contre « l'ignorance » présumée des Algériens que contre les autorités coloniales. Minorer la « rencontre » ou le « contact » ne revient pas à nier l'impact de la « situation coloniale » et les phénomènes d'hybridation qui s'y opèrent. L'histoire racontée ici n'est donc ni plus « intérieure », ni davantage « algérienne » qu'une autre, il s'agit simplement d'une tentative pour restituer la pluralité des populations et des points de vue en présence, notamment celles des marges méridionales.

L'Algérie par le Sud

Jusqu'à une date récente, l'histoire algérienne a toujours été envisagée par le Nord, le Sahara restant *terra incognita*. A 600 km au sud d'Alger, le Mzab appartient à ces espaces périphériques, récemment pris en compte par les historiens[70] et qui offrent des temporalités et des échelles d'analyse différentes de celles du Tell : la conquête y suit un rythme distinct, l'encadrement administratif, juridique et législatif, les chronologies et les modalités de politisation des populations locales diffèrent également, tout comme l'insertion de la région dans l'économie coloniale. Conquis tardivement, des années 1850 au début du XX^{e} siècle, le Sahara algérien ne connaît pas de colonisation de peuplement et demeure, jusque dans les années 1950, sous administration militaire. Pour toutes ces raisons, son étude permet d'envisager l'existence en Algérie de chronologies autres que celles fixées par l'historiographie sur le Tell, si souvent conditionnées par les séquences politiques métropolitaines[71]. Les effets de la lente conquête du Sud diffèrent et la Première Guerre

---

[70] Depuis l'étude pionnière de Julia A. CLANCY-SMITH, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994, d'autres chercheurs ont pris la voie du Sud : Jacques FREMEAUX, *Le Sahara et la France*, Saint-Cloud, SOTECA, 2010 ; Hélène BLAIS, *Mirages de la carte. L'invention de l'Algérie coloniale*, Paris, Fayard, 2014 ; un renouvellement profond des connaissances sur la région est opéré par des historiens qui abordent la région dans une perspective transnationale, aux périodes moderne et contemporaine, en se fondant inégalement sur des sources vernaculaires : Ghislaine LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; James MCDOUGALL et Judith SCHEELE (éd.), *Saharan frontiers: space and mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012 ; Judith SCHEELE, *Smugglers and saints of the Sahara: regional connectivity in the twentieth century*, New York, Cambridge University Press, 2012 ; Sarah Abrevaya STEIN, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014 ; Ismaïl WARSCHEID, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014.

[71] Les découpages choisis par C.-A. Julien et C.-R. Ageron dans leurs synthèses sont éloquents (et remis en cause) : la chronologie pour le XIX^{e} siècle est un décalque des régimes politiques successifs de métropole. Une

mondiale, hormis les relations avec la Tripolitaine, imprime moins sa marque sur les populations sahariennes, non soumises à la conscription. A la fin de la période, la Guerre d'indépendance est aussi vécue selon des modalités spécifiques : les zones de combat et de maquis y sont réduites, même si les enjeux stratégiques ne manquent pas, et la césure de 1962 n'est pas marquée, localement, par le départ de centaines de milliers d'Européens, leur part dans la population totale des Territoires du Sud en 1950 étant d'1/100[72]. En revanche, les années 1930 et l'immédiat après Seconde Guerre mondiale constituent des césures dans la chronologie politique du Sahara algérien, comme du Tell.

Le Sahara révèle les échelles transnationales dans lesquelles l'Algérie est enchâssée et que les frontières telliennes avec le Maroc et la Tunisie oblitèrent d'ordinaire. Le Mzab, par son insertion dans un archipel ibadite maghrébin, permet d'observer des circulations vers l'est : vers Djerba et la Tunisie ; vers le Djebel Nefoussa et la Lybie. Le fort retentissement d'événements internationaux révèle l'inscription dans des spatialités maghrébines et ottomanes, comme l'écho que provoque la guerre de Tripolitaine (1911-1912). Par-delà un grand Maghreb, s'intéresser à des oulémas et à leur discours conduit nécessairement à envisager leurs mobilités vers les capitales arabes du savoir et leurs pérégrinations vers le Hedjaz et, parfois, Oman, lors du pèlerinage à La Mecque et Médine, le *ḥaǧǧ* (désormais hadj). De la fin du XIX^{e} siècle à la Guerre d'Algérie, Tunis et Le Caire sont des références et des nœuds essentiels des réseaux intellectuels ibadites. C'est au croisement de ces différentes échelles que le discours transnational de la réforme est exprimé.

Dans les Territoires du Sud, une échelle régionale est ici privilégiée : sept bourgs fortifiés (*qṣar*, pl. *quṣūr*, désormais : ksar, pl. ksour). Envisager l'Algérie par le local tranche sur la littérature existante, l'échelle nationale étant très souvent privilégiée[73]. La monographie, à une grande échelle, permet toutefois d'envisager la diversité des inscriptions spatiales dans lesquelles les acteurs se meuvent et se pensent, de façon diachronique et synchronique. Les réformateurs entretiennent des échanges internationaux et mobilisent dans leurs batailles

---

fois la Première Guerre mondiale passée, la chronologie algérienne prend une relative autonomie et suit davantage les scansions de la vie partisane locale, comme si l'émergence des partis marquait la naissance d'une vie politique algérienne. Cf. Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1. Conquête et colonisation, 1827-1871*, Paris, PUF, 1964 ; Charles-Robert AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2, 1871-1954*, Paris, PUF, 1964.

[72] Contre 1/8 dans le Tell, estimations données par J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.*, p. 218.

[73] A l'exception notable de travaux dans la lignée desquels se situe ma démarche F. COLONNA, *Les versets…*, *op. cit.* ; A. MAHE, *Histoire de la Grande Kabylie…*, *op. cit.* ; I. WARSCHEID, *Traduire le social en normatif…*, *op. cit.*. Deux thèses d'histoire politique ont aussi choisi récemment de proposer des monographies de milieux partisans à une échelle régionale, dans un des départements du Tell : J. FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale »…*, *op. cit.* ; C. MARYNOWER, *Etre socialiste dans l'Algérie coloniale…*, *op. cit.*

locales des idées et des expériences glanées ailleurs. Rappelant les dilemmes multi-scalaires auxquels les acteurs politiques ont à faire face et qui orientent leurs trajectoires politiques, J. McDougall et R. Parks ont récemment insisté sur l'importance de prendre en compte la coexistence de logiques, de pratiques et de savoirs inscrits dans différentes échelles[74] : ils suivent en cela une voie ouverte par F. Colonna et qui contribue à un discours de complexification sur la nation. Le local est le lieu d'une interaction de différentes échelles. A côté du national se déploient des enjeux locaux, maghrébins, arabo-musulmans et, enfin, un horizon eschatologique, dans lequel les acteurs se pensent aussi. La sortie du face à face colonial est alimentée par les jeux d'échelles. Les historiographies mozabite et algérienne n'ont paradoxalement pas usé, jusqu'ici, de ces ressources offertes par le local et en gomment ce qui pourrait échapper au cadre national, tout spécialement dans l'histoire du « mouvement réformiste ».

L'option monographique vise également à contextualiser le réformisme le plus finement possible. Il s'agit de prendre au sérieux cette notion problématique en l'interrogeant, par une histoire conceptuelle, culturelle et sociale. Peu définie par les acteurs, la notion participe d'un univers en pleines transformations, transformations auxquelles elle donne un sens. Les oulémas réformistes ont, à l'échelle locale, un certain pouvoir et un ancrage social : la portée de leurs paroles et de leurs actions doit être mesurée. Les luttes de pouvoir dans lesquelles le discours de la réforme s'élabore doivent impérativement être pris en compte. L'approche monographique distingue cette thèse des travaux de J. McDougall : il s'agit ici d'ancrer un groupe d'acteurs culturels et religieux, les oulémas, dans leur communauté, celle des ibadites d'Algérie. Le caractère démographiquement restreint de cette dernière facilite la tâche[75]. Le local permet également d'envisager avec plus de finesse les transformations – et les permanences – des pratiques cultuelles durant la période coloniale, une approche textuelle distinguant cette thèse du caractère plus ethnographique des *Versets de l'invincibilité* de F. Colonna. L'approche locale aide à saisir le caractère tardif de l'apparition du slogan de la

---

[74] James McDougall et Robert P. Parks, « Locating social analysis in the Maghrib », *The Journal of North African Studies*, 18-5, décembre 2013, p. 631-638.

[75] C. Amat estime, à partir des recensements faits peu après l'occupation du Mzab en 1883, la population sédentaire des sept ksour à 32 537 habitants, dont 29 108 Mozabites, largement majoritaires en comparaison des 1 893 « nègres », 798 « Arabes agrégés » et 783 « israélites » qu'il dénombre (ces catégories sont expliquées au chapitre I de cette thèse). Charles Amat, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888, p. 225. Au recensement de 1966, tel que M. Baelhadj le présente, les sept ksours comptent 70 340 habitants, dont 38 537 ibadites et 31 803 malékites. Outre l'attraction exercée par le Mzab sur les anciennes populations nomades environnantes, la forte croissance de la proportion de malékites s'explique par la prise en compte dans cette statistique des habitants de la Daya ben-Dahoua, agglomération malékite développée durant la période coloniale quelques kilomètres en amont de Ghardaïa sur l'oued Mzab. Baelhadj Merghoub, *Le développement politique en Algérie. Etude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 162.

réforme dans le Mzab et les enjeux de pouvoir sous-jacents : brandi dans des conflits de lettrés, il est l'outil de la conquête du *leadership* local entre les années 1930 et 1940 par de nouveaux acteurs religieux, qui refondent les contours de la communauté ibadite en Algérie.

Réformisme, nation et communauté

L'historiographie algérienne et, à l'intérieur de celle-ci, l'histoire écrite sur le Mzab, notamment sur le réformisme, restent largement dominées par un prisme nationaliste[76], ou par le souci de conforter la définition d'une « orthodoxie » qui a triomphé[77]. Ce constat a déjà été posé à l'échelle algérienne par J. McDougall, qui a montré comment les membres de l'AOMA avaient été conduits, durant et après la Guerre d'Algérie, à « s'inventer un destin » de nationalistes[78]. McDougall déjoue l'équation posée entre réformisme et nation en Algérie : *History and the Culture of Nationalism* met en lumière des discours et des acteurs marginalisés par l'historiographie officielle et déploie la diversité des pensées de l'Algérie au XX^e^ siècle. Il tranche de la sorte avec une historiographie qui fige les positions des acteurs, en termes de loyauté ou de trahison à la nation, et qui évalue le réformisme, de façon téléologique, à l'aune de sa contribution supposée à la lutte pour l'indépendance et au modèle de l'Etat nation.

Ma thèse tente de dénaturaliser le cadre algérien et de rompre avec « une histoire culturelle de l'authenticité »[79] en ouvrant plus largement l'éventail des échelles dans lesquelles les acteurs réformistes ont inscrit leurs actions et se sont pensés. Il s'agit, aussi, de montrer la primauté de l'inscription des Mozabites dans une communauté locale et la dimension politique de celle-ci, mise en évidence par les luttes d'oulémas. « Communauté » traduit l'arabe *umma*, qui désigne dans les sources l'ensemble des ibadites du Mzab, communauté de croyants et communauté politique, structurée autour des institutions des sept bourgs fortifiés de l'heptapole. « Communauté » est employée dans cette thèse au sens où les sciences

---

[76] La thèse en préparation d'Afaf Zekkour fait exception à cela, qui envisage les réseaux de l'AOMA à Alger : Afaf ZEKKOUR, « Les lieux de sociabilité islahistes et leurs usages : la ville d'Alger (1931-1940) », *Le Mouvement Social*, 236-3, 2011, p. 23.

[77] Pour autant que je puisse en juger, mon niveau d'arabe ne m'ayant pas permis de lire de façon exhaustive cette bibliographie. La majorité des études universitaires sur le réformisme ibadite est effectuée en Algérie dans des « départements de civilisation musulmane » des Universités islamiques et non dans des départements d'histoire. La production au Mzab est, quant à elle, marquée par la double nécessité de fonder dans l'histoire la légitimité du réformisme comme « tradition » ibadite, et de montrer également la conformité de ses acteurs avec la vulgate nationale, faisant d'eux des précurseurs ou des acteurs de la « révolution nationale ».

[78] James MCDOUGALL, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletins de l'IHTP*, 83, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XX^e^ siècle.

[79] Pour reprendre la qualification par F. Colonna des travaux d'Abū al-Qāsim Sa'dullāh : Fanny COLONNA, « The Nation's 'Unknowing other': Three Intellectuals and the Culture(s) of being Algerian, or the Impossibility of Subaltern Studies in Algeria », *The Journal of North African Studies*, 8-1, mars 2003, p. 155-170.

sociales l'entendent en général, à la suite de Weber[80]. Il s'agit d'un groupe « relativement endogame, partageant des valeurs culturelles relativement uniformisées, constituant un champ d'interaction dense, distinct des groupes environnants, organisé socialement, culturellement et juridiquement »[81].

La *umma* mozabite n'est pas une entité figée, mais elle se singularise par certaines caractéristiques, principalement son adhésion au rite (*maḏhab*) ibadite et sa langue, variante du berbère. D'autres caractéristiques plus ou moins objectivables peuvent être décelées, qui sont aussi des constructions sociales : le partage d'une mémoire et d'ancêtres, d'un style de vie, en large partie défini par la jurisprudence islamique (*fiqh*, désormais fiqh)[82]. La communauté mozabite n'est cependant ni isolée ni immuable, ce que la thèse montre largement. Les frontières qui la séparent d'autres communautés sont fluides, à l'exception de quelques domaines (lieux de résidence, régime matrimonial, lieux de culte).

Par le maniement et le contrôle des référents religieux et culturels qui font la communauté, les oulémas jouent un grand rôle dans la définition de ses contours. Par leur fonction directrice dans les institutions locales, ils remplissent aussi un rôle de direction politique essentiel. Le réformisme, envisagé à cette échelle, apparaît comme la tentative de nouvelles élites de prendre la tête de la communauté et la proroger, en en redéfinissant les contours et le fonctionnement. Cette action est centripète : des oulémas venus des périphéries de la communauté tentent d'y affirmer leur autorité et de la refonder, en redéfinissant l'« orthopraxie » et l'« orthodoxie ». Envisager les acteurs réformistes à l'échelle communautaire et non nationale, c'est se donner une chance supplémentaire de voir que le rôle des oulémas est loin d'être cantonné à celui l'interface sociale avec « le divin ». Il s'agit aussi du devenir des structures politiques vernaculaires, mobilisées et réinterprétées dans le contexte colonial. Le Mzab et ses habitants se voient ainsi restituer leur autonomie historique et leur grammaire politique, souvent non partisane, est rendue intelligible.

Du slogan transnational à la communauté mozabite : une problématique duale

L'analyse du réformisme ibadite en Algérie au XX^e^ siècle proposée dans cette thèse s'articule autour de deux problématiques imbriquées. Il s'agit tout d'abord de s'interroger sur les

---

[80] Max WEBER, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 47-48 (première édition 1922) ; Weber construit sa réflexion à partir des catégories posées par Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, Paris, PUF, 1977, première parution en 1887, sous le titre *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

[81] Élise MASSICARD, « Sciences sociales : définitions et traditions », *Labyrinthe*, 21, 22 juin 2005, p. 47-48.

[82] Weiss définit le fiqh comme « la loi en tant qu'elle est considérée comme le produit d'une interprétation juridique ou d'une extrapolation à partir des textes fondateurs » de l'islam : Bernard G. WEISS, *The spirit of Islamic law*, Athens, University of Georgia Press, 1998, p. 201.

raisons pour lesquelles, et les modalités par lesquelles, des oulémas mozabites ont fait leur le slogan transnational de la réforme (*iṣlāḥ*). L'étude diachronique et synchronique des significations qu'il a revêtues, d'une part, et celle des généalogies intellectuelles par lesquelles les acteurs ont compris et justifié son émergence, de l'autre, éclairent la malléabilité des discours réformistes et les stratégies politiques et sociales sous-jacentes.

Cette thèse explore les significations sociale et culturelle de l'adoption du slogan réformiste. Comment comprendre les décalages entre les formes sociales et culturelles du réformisme et le discours tenu sur eux-mêmes par ses acteurs ? Le discours de la réforme donne sens à nombre des transformations induites par le contexte de l'intégration à l'ensemble algérien entre les deux guerres. Comment le positionnement social des acteurs du réformisme éclaire-t-il leurs discours ? Quel rapport établir entre le processus de sécularisation provoqué par la présence coloniale et l'engagement réformiste ? Les dynamiques migratoires et commerciales méritent d'être prises en compte et analysées dans cette histoire, comme les généalogies intellectuelles ou les évolutions du discours religieux.

A ce premier axe de réflexion sur l'appropriation du slogan réformiste s'articule un questionnement sur ses effets sociaux et politiques, notamment sur l'évolution de la communauté mozabite en contexte colonial. Cette approche doit permettre de décrypter le rôle du fait et des acteurs réformistes dans la redéfinition des contours et des institutions de la communauté mozabite. Il s'agit ainsi d'interroger les modalités de son insertion dans l'ensemble politique algérien. La progressive bipolarisation de la communauté face aux discours de la réforme puis sa conquête par les acteurs réformistes sont scrutés : qui sont les opposants aux acteurs réformistes et quel sens donner aux violentes querelles qui les opposent ? Quels sont les moyens d'action des réformistes et comment contribuent-ils à faire évoluer le magistère des oulémas ? Quel impact réel leurs critiques ont-elles sur l'évolution des interdits et des pratiques rituels ? De ce point de vue, ce travail de thèse se positionne dans le courant de recherche visant à réhabiliter l'échelle locale dans la compréhension du fonctionnement social et politique de l'Algérie.

Pour répondre à ces problématiques de recherche, j'ai fait le choix d'une analyse monographique du réformisme ibadite au Mzab, dans la longue durée et dans une perspective mobile, fondée sur l'analyse d'un ensemble très varié de sources.

III. LES SOURCES D'UNE HISTOIRE EN PARTAGE

Mon itinéraire de recherche est marqué, pour des raisons de maîtrise linguistique, par un passage des sources en langue française vers celles en langue arabe, qui sont progressivement devenues premières et déterminent finalement les questionnements sous-jacents à cette thèse[83]. Je mobilise, au terme de nombreux séjours de terrain, des sources écrites dans plus d'une des langues en usage en Algérie[84] – ici deux, l'arabe et le français –, et je leur confère, selon les termes de R. Bertrand, une « égale dignité documentaire »[85], malgré la diversité de leurs registres. Toutefois, même si je partage la conviction qu'il est nécessaire de prendre en compte les discours émanant des communautés locales, leurs historicités et leur autonomie, il ne s'agit pas d'écrire une « histoire à parts égales »[86] des oulémas ibadites du Mzab au XX^{e} siècle. L'histoire du réformisme se présente davantage comme une histoire en partage, tant est manifeste la dimension d'interface de cet objet discursif, l'absence de face-à-face entre deux blocs cognitifs distincts, et tant est longue l'histoire d'interconnaissance des populations du Maghreb et de l'Europe.

Le terrain de l'ibadisme

Pour dépasser l'aspect européocentré des études coloniales, rendre compte de la multiplicité des récits algériens et, enfin, mieux connaître l'ibadisme, les séjours de terrain effectués au Mzab, principalement, de 2008 à 2013, se sont avérés cruciaux[87]. « *Ibadi studies have always been a game of the ''happy few''* »[88] : l'affirmation de l'islamologue Josef Van Ess se vérifie

---

[83] Démarche qui répond incidemment à la recommandation d'A. Farge, de construire l'objet de sa recherche à partir des découvertes faites dans les sources Arlette FARGE, *Le goût de l'archive*, Paris, Editions du Seuil, 1989.
[84] Les sources de cette thèse sont en langues arabe et française, pas en berbère. Certains récits exploités (au chapitre VI) ont toutefois été recueillis et traduits du berbère, par des pères blancs folkloristes. J'ai acquis quelques notions de mozabite durant mes terrains et grâce à l'une ou l'autre méthode conservée dans la bibliothèque des pères blancs à Ghardaïa.
[85] R. Bertrand poursuit, précisant, à propos des sources, qu'il s'agit de « ne les répartir pas, d'entrée de jeu, de façon téléologique, en ''vainqueurs'' et en ''vaincus'' [..., mais] de ne plus hiérarchiser les sources à l'aune de l'état colonial des relations entre les mondes dont elles sont issues, et à cette fin d'utiliser, dans la trame même du récit, si possible autant, mais surtout de même manière les documentations européennes et insuliendiennes. » Romain BERTRAND, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI^{e}-XVII^{e} siècle*, Paris, Seuil, 2011, p. 14-15.
[86] R. BERTRAND, *L'histoire à parts égales*..., *op. cit*.
[87] Après une année de coopération à Alger, en 2007-2008, durant laquelle j'ai été invité pour la première fois au Mzab, j'ai profité de ma dernière année de scolarité à l'ENS de Lyon pour passer près de sept mois au Mzab, entre octobre 2008 et mai 2009. Je ne lisais malheureusement pas encore l'arabe. Après mon inscription en thèse, je suis retourné quatre années de suite au Mzab pour des séjours plus courts, entre un et trois mois, durant lesquels j'ai progressivement recueilli les fruits de mon investissement scientifique et linguistique.
[88] Josef VAN ESS, « Introduction. The Beginning of Ibadi Studies », *in On Ibadism*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014, p. 35.

concernant l'ibadisme contemporain, au sujet duquel la bibliographie en langues européennes est si mince. Il était en effet indispensable de multiplier les observations et les échanges afin de mieux en connaître les doctrines et les pratiques. Le Mzab a constitué mon premier apprentissage de l'ibadisme. Ma réflexion et ma lecture des sources sont sous-tendues par ces expériences de terrain qui ont été autant d'occasions de prises de contacts et d'échanges avec les dépositaires, institutionnels et particuliers, de la mémoire réformiste. J'ai aussi pu mesurer progressivement les enjeux actuels de la question réformiste. Arrivé au Mzab par Berriane et Ghardaïa, j'ai également passé du temps à Béni-Isguen, El Atteuf et, enfin, Guerrara. Outre les bibliothèques et les sièges d'associations, des célébrations festives, comme les mariages ou les deux aïds, m'ont permis de repérer petit à petit les acteurs passés et présents de cette histoire. Ce travail m'a également conduit à Ouargla, Alger et Constantine, trois villes où les élèves des réformistes restent actifs.

Les séjours au Mzab ont aussi été cruciaux, car ils m'ont permis de fréquenter quelques unes des nombreuses bibliothèques de la vallée. Une culture lettrée s'y est développée, dont les traces remontent au XVII^e^ siècle, qui a conduit nombre d'oulémas à instituer leurs bibliothèques en fondations pieuses (*waqf*) destinées ou non à l'étude, tradition toujours vivante[89]. Les mises en valeur et en ordre de ces fonds sont inégales et répondent à des stratégies variées, qu'il s'agisse de constituer un « patrimoine » familial ; de mettre à l'abri des documents perçus comme utiles pour revendiquer des droits ; ou, enfin, de mettre en valeur l'héritage d'un maître, d'un ancêtre, ou de la doctrine. Les fonds sont parfois maigres ou, d'une bibliothèque à l'autre, répétitifs, mais ils constituent des témoins uniques de la culture des élites lettrées du Sahara. L'accès à ces fonds dépend, comme ailleurs, du bon vouloir de leurs responsables et, dès lors, de la capacité du chercheur à se faire accepter : je n'y suis pas toujours parvenu[90]. Depuis quelques décennies déjà, des efforts de préservation de ce patrimoine lettré sont entrepris par des associations, très actives, qui œuvrent à mettre ce matériel à la disposition des chercheurs. C'est dans les fonds de trois d'entre elles que j'ai trouvé la majorité de mes sources, l'association Abū Isḥāq cheikh Aṭṭfayyiš et la fondation ʻAmmī Saʻīd, à Ghardaïa ; l'association al-Turāṯ (Le Patrimoine) à Guerrara.

---

[89] Les bibliothèques les plus anciennes qu'il m'a été donné de fréquenter ne datent que de la première moitié du XX^e^ siècle. Ce sont celles des cheikhs Aṭṭfayyiš et al-Laʻlī, à Béni-Isguen. Dans les catalogues consultés j'ai toutefois noté l'existence de nombreux fonds plus anciens, tels ceux des *taddart-n-irwān* (mot berbère, en arabe : *dār al-talāmīḏ*), les institutions d'enseignement attachées aux mosquées. Un exemple de la vigueur de la bibliophilie au Mzab est la bibliothèque du cheikh ʻAbd al-Raḥmān Ḥawāš, à Ghardaïa, dans laquelle j'ai trouvé nombre de ressources.

[90] La bibliothèque du cheikh Abū al-Yaqẓān m'est ainsi – comme à beaucoup – restée fermée. D'autres familles, comme les Bayyūḍ et les Bakillī, m'ont laissé entrevoir quelques notes manuscrites, que mon niveau d'arabe ne me permettait pas d'espérer exploiter si l'on m'en avait réellement offert l'accès.

Des voix algériennes

L'acquisition progressive de compétences en arabe et de fréquents séjours de terrain, sous-tendus par la conviction que la consultation de fonds documentaires privés et de productions lettrées vernaculaires me permettrait d'entendre les voix des Algériens[91], m'ont conduit à constituer un corpus éclectique de sources de langue arabe.

De nombreuses sources en arabe

Les sources de langue arabe peuvent être réparties entre, d'une part, celles émanant de réformistes, imprimées de leur vivant ou *post mortem* et, d'autre part, les sources composées par leurs opposants. Un premier ensemble est constitué par les écrits des réformistes, publiés dans l'entre-deux-guerres. Ce sont en effet surtout les oulémas réformistes qui utilisent alors l'imprimerie. Ils publient des périodiques, à Alger et au Caire. Trois d'entre eux ont été exploités ici : *al-Minhāǧ* (1924-1927), le *Wādī Mīzāb* (1926-1929) et *al-Umma* (1933-1938)[92]. Les oulémas réformistes ont aussi, plus occasionnellement, contribué à des périodiques arabophones sunnites, au Caire, Tunis ou Alger, périodiques qui tenaient parfois aussi des discours à propos des ibadites et de leurs actualités. J'ai fait appel de façon ponctuelle à ces articles, plus difficiles à identifier. Durant l'entre-deux-guerres, les réformistes ibadites ont aussi publié quelques rares ouvrages – ou présentations d'ouvrages –, principalement au Caire. Ils sont exploités lorsqu'il a été possible de les retrouver[93].

Les écrits des oulémas sont plus facilement accessibles au moyen de la mémoire du « mouvement », laquelle constitue toutefois une construction postérieure. A partir des années 1960, les oulémas réformistes, puis leurs descendants et disciples, une ou deux décennies plus tard, ont eu le souci d'écrire leur histoire, ainsi que celle de la région. Le principal contributeur, véritable mémorialiste des réformistes, du Mzab et d'Algérie, est le cheikh Muḥammad ʿAlī Dabbūz[94]. Il a mis par écrit, dans deux ouvrages à la cohérence inégale et au style relativement facile, ses souvenirs et ceux des principales figures du réformisme ibadite.

[91] Pour répondre à l'interrogation soulevée par Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern Speak? », *in* Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éd.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Houndmills, MacMillan Education, 1988, p. 271-313.

[92] Ces périodiques sont présentés plus en détail aux chapitres II et III. Une réédition complète, en deux volumes d'*al-Minhāǧ*, entreprise par les associations Abī Isḥāq et al-Quṭbiyya en 2010 (Alger, maṭbʿa al-futūn al-ǧamīla) m'a grandement facilité l'accès à cette revue.

[93] Ibrāhīm b. ʿIsā ABU AL-YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*, Tunis, Maṭbaʿat al-ʿarab, 1923 ; Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-diʿāya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, al-mabṭbaʿa al-salafiyya, 1923. Ma recherche a bénéficié de la réédition des opuscules d'Abū Isḥāq : Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Buḥūṯ wa dirāsāt, Abū Isḥaq Ibrāhīm Aṭṭafayyiš al-Ǧazā'irī*, Béni Isguen, al-ǧamʿīa al-ṯaqāfiyya al-quṭbiyya, 2010.

[94] Son œuvre est analysée aux chapitres II et VIII.

Il s'agit de *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka* (la renaissance moderne de l'Algérie et sa révolution bénie) et *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir* (Les étendards de la réforme en Algérie)[95]. D'autres cheikhs réformistes ont, quant à eux, écrit des récits autobiographiques, qui n'ont pas été publiés avant la fin des années 1980[96]. C'est à partir de ce moment que les dépositaires de leur mémoire ont commencé à les diffuser, ainsi que des sélections de correspondances, d'avis jurisprudentiels (*fatwā*, désormais fatwa), commentaires coraniques oraux et de prônes, malheureusement dans des éditions destinées à un usage non scientifique, aucun des textes n'étant daté ou clairement établi, ce qui les rend impropres à l'étude, à moins d'enquêtes fastidieuses qui n'ont pas été menées ici[97]. Dès les années 1980, la mémoire des réformistes du Mzab a tendu à devenir une historiographie avec l'entrée de leurs élèves dans l'université algérienne[98].

Afin de mettre en perspective les discours réformistes ibadites dans le temps long et de les confronter avec ceux de leurs opposants, j'ai cherché à réunir des sources de la fin du XIXe siècle et des écrits de ceux que les réformistes, dans l'entre-deux-guerres, ont nommé « conservateurs ». Pour les premiers, il s'agit essentiellement d'œuvres lithographiées[99]. Faute de pouvoir lire un corpus bien trop ample, notamment l'œuvre du cheikh Aṭṭfayyiš, j'ai lu sa *Risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb* (Epitre salutaire sur quelques chroniques des

---

95 Muḥammad 'Alī DABBUZ, Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1, 1965, Damas, al-maṭb'a al-ta'āwuniyya ; vol. 2 et 3, 1969, Alger, al-maṭb'a al-'arabiyya li-dār al-fikr al-islāmī ; Muḥammad 'Alī DABBUZ, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975),* vol. 1, 1974, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ. ; vol. 2, 1976, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ. ; vol. 3, 1978, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ. ; vol. 4, 1980, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ. ; vol. 5, 1982, Constantine, al-maṭb'a al-ba'ṯ.

96 Le premier écrit autobiographique publié est I. b. 'Umar BAYYUḌ, *'Amālī fī-l-ṯawra...*, *op. cit.* ; un fils du cheikh Bakillī a publié les mémoires de son père, dans les années 2000, 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar BAKILLI, *Masīrat al-iṣlāḥ...*, *op. cit.*. Les souvenirs du cheikh Abū al-Yaqẓān restent, quant à eux, inédits et inaccessibles aux chercheurs.

97 Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *Al-muǧtam' al-masǧidī*, Ghardaïa, Al-maṭb'a al-'arabiyya, 1989 ; Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL-YAQẒAN, *Dīwān Abī al-Yaqẓān*, 2 vol., El-Atteuf, Ǧam'aya al-turāṯ, 1989 ; Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *Fatāwā al-imām al-šayḫ Bayyūḍ Ibrāhīm ibn 'Umar*, 2 vol., Ghardaïa, s.d., 1988 ; Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *Fī riḥāb al-Qur'ān*, 15 vol., Guerrara, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 1995-2005 ; 'Abd al-Raḥmān BAKILLI, *Muḥāḍarāt al-Bakrī fī-l-'ilm wa-l-'ulamā*, El-Atteuf, Maktabat al-Bakrī, 2002 ; 'Abd al-Raḥmān BAKILLI, *Fatāwa al-Bikrī*, 2 vol., El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2003 ; 'Abd al-Raḥmān BAKILLI, *Ḫuṭub al-ǧumu'a li-l-Bakrī*, 2 vol., El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2003 ; 'Abd al-Raḥmān BAKILLI, *Taqārīr al-Bikrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2009.

98 Les deux principaux élèves du cheikh Dabbūz, passés par l'institut al-Ḥayāt, sont Muḥammad Ṣāliḥ Nāṣir et Muḥammad Nāṣir Būḥaǧām. Ils ont fait entrer l'historiographie communautaire mozabite dans l'université algérienne. Parmi leurs nombreuses œuvres, cf. Muḥammad Nāṣir BUḤAǦAM, *Abū al-Yaqẓān fī-l-dawriyāt al-'arabiyya*, Ghardaïa, Maṭb'a al-'arabiyya, 1985 ; Muḥammad NAṢIR, *Al-šayḫ Ibrāhīm Aṭṭfayyṣ fī ǧihādihi al-islāmī*, Al-Qarrāra, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 1991 ; Muḥammad NAṢIR, *Muḥammad 'Alī Dabbūẓ wa-l-muǧtama' al-islāmī li-kitābihi wa li-ta'rīḫihi*, Ghardaïa, Maktabat al-šayḫ Muḥammad 'Alī Dabbūz ; Muḥammad Ṣāliḥ NAṢIR, *Abū al-Yaqẓān wa ǧihād al-kalima*, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya li-l-Našr wa-l-tawzī', 1980 ; Muḥammad Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962*, Al-Qarrāra, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 2008.

99 La question de l'édition ibadite de langue arabe et de ses supports est traitée au chapitre III.

gens de la vallée du Mzab), à l'aide de la traduction qu'en a donnée Pierre Cuperly, et j'ai travaillé à partir des travaux bibliographiques réalisés par Martin Custers[100]. Ils permettent d'établir un aperçu relativement précis des pratiques lettrées ibadites à cette période. Le recours à ces outils permet aussi de relativiser la masse écrasante que constitue l'œuvre d'Aṭṭfayyiš et qui tend à éclipser, *a posteriori*, ses contemporains.

Pour l'entre-deux-guerres et la question des conflits entre réformistes et conservateurs, équilibrer le poids accordé aux premiers s'avère délicat. Les seconds ont eu bien moins recours à l'imprimerie et leurs écrits sont mal diffusés. Par ailleurs, étant les vaincus de cette histoire, leur héritage n'a pas fructifié comme celui des réformistes. Je suis parvenu toutefois à trouver une poignée de manuscrits : quelques uns sont des descriptions des visites pieuses effectuées aux cimetières et aux tombeaux des saints de la région. Un autre se distingue, par sa longueur et son auteur, qui s'intitule *al-Ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa*, (Les preuves éclatantes des innovations blâmables de la faction déviante). Il s'agit d'un traité polémique manuscrit, en dix chapitres, écrit en 1936-1937 par Ḥammū b. Bāḥmad Bābā ū Mūsā (1863-1957), chef de la *ḥalqa* de Ghardaïa et principale figure d'opposition aux réformistes, trois décennies durant[101]. Il expose, l'un après l'autre, tous les griefs faits aux réformistes – principalement au cheikh Bayyūḍ[102]. Au regard de la difficulté et de l'importance qu'il y a à faire parler les « conservateurs », cette source a été exploitée de façon exhaustive. Elle témoigne par ailleurs de formes d'apologétiques qui perdurent : le manuscrit a été photocopié et diffusé dans les années 1970 par un des élèves du cheikh Ḥammū, et certains de ses combats sont toujours présents dans un ouvrage des années 1990[103].

---

[100] Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303 ; Martin H. CUSTERS, *Al-Ibāḍiyya: a bibliography*, Maastricht, Pays-Bas, 2006, vol. 2/3 ; Martin H. CUSTERS, *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West, c.1880-1960s: an Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications*, Maastricht, M.H. Custers, 2006.

[101] J'ai consulté une copie conservée dans la bibliothèque du cheikh 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš. Elle attribue à tort, en couverture, la paternité du manuscrit au frère cadet du cheikh Ḥammū, cheikh Amḥammad Bābā ū Mūsā, qui lui succèda, en 1957, à la tête de la *ḥalqa* de Ghardaïa. L'original, qui est bien de la main du cheikh Ḥammū, se trouve dans la bibliothèque de ce dernier. Le manuscrit a été écrit de mars 1936 au 20 septembre 1937.

[102] Après une introduction consacrée à glorifier l'héritage du cheikh Aṭṭfayyiš, l'ouvrage s'organise en dix chapitres et un épilogue. Le premier porte sur la question du téléphone et de la rupture du jeûne ; le deuxième, sur la levée des taxes pour le compte de l'administration française ; le troisième, sur les pratiques financières spéculatives, l'alcool et la vente de produits illicites ; le quatrième est consacré à la question de l'utilisation des produits fabriqués par les « associateurs » chrétiens et juifs et de leur médecine ; le cinquième traite des danses et des musiques durant les mariages ; le chapitre VI, des visites rituelles aux tombes des morts et aux saints ; le septième est consacré à des questions variées, groupées sur le label « la violation des interdits par les jeunes d'aujourd'hui » ; le VIII fait l'apologie de diverses pratiques rituelles ; le neuvième chapitre est consacré à l'enseignement ; le dixième à la question de la prière abrégée et de l'aumône. Une conclusion apporte des compléments sur certains des points examinés.

[103] Bālḥāǧǧ QASSAR, *'Awā'id Mīzāb sunun lā taqlīd*, Ghardaïa, s.n., 1998.

Y a-t-il des sources internes et des sources externes ?

Malgré mon souci de laisser entendre les voix locales, il n'est pas question de faire une histoire « symétrique »[104] : les différences linguistiques ne sont pas l'indice de discours étanches. L'historien n'est pas, de part et d'autre de la « frontière coloniale » en Algérie, en présence d'univers dissemblables et en confrontation. La présence de sources en langue arabe en France – notamment la presse, à la BNF par le dépôt légal – et, inversement, en langue française au Mzab, comme le fonds documentaire des pères blancs, en est un premier indice.

Il faut également considérer que les discours ne sont pas hermétiques les uns aux autres : des documents de langue arabe sont écrits par des notables algériens à la demande d'administrateurs[105] et les sources coloniales ne sont pas plus uniformes. Linguistiquement tout d'abord, elles sont aussi composées de paroles d'élites locales, traduites ou non, notamment dans les sources de l'administration locale, aux mains des caïds. D'autres exemples encore, tels les discours rapportés par l'ethnographe Amélie-Marie Goichon[106], ou les réactions dans la presse réformiste aux publications orientalistes sur le Mzab[107], incitent à ne pas distinguer des sources ou une histoire extérieures d'une histoire ou de sources « intérieures ». Il n'y a pas deux blocs homogènes. Le réformisme n'est pas une hypothétique réalité « purement vernaculaire », et il n'émane pas de la totalité des acteurs mozabites, loin s'en faut. Quant aux Européens, eux non plus ne parlent pas d'un seul et même point de vue. Cela est lisible dans les sources administratives elles-mêmes : ainsi, au début des années 1940, les différents échelons de l'administration des Territoires du Sud s'affrontent sur la conduite à tenir face au cheikh Bayyūḍ[108].

---

[104] R. BERTRAND, *L'histoire à parts égales…*, *op. cit.*, p. 14.

[105] C'est le cas du manuscrit traduit et publié par Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques sur le Mzab. Guerara depuis sa fondation*, Alger, Adolphe Jourdan, 1885 ; la risāla al-šāfiya d'Aṭṭfayyiš est écrite à la demande d'Emile Masqueray : Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910 (première édition 1880). Les manuscrits décrivant les visites pieuses au Mzab, exploités au chapitre VI, semblent bien avoir été établis à la demande d'un ethnographe français – même si rien ne permet de l'affirmer fermement.

[106] Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane*, Paris, P. Geuthner, 1927-1931, 2 vol.

[107] Ainsi, le *Wādī Mīzāb*, n° 31, 13 avril 1927, annonce la visite d'Edmond Gouvion, qui a publié, avec son épouse Marthe Gouvion, *Le Kharedisme. Monographie du Mzab* (Casablanca, Imprimeries réunies), en 1926. L'ouvrage lui-même est commenté dans le n° 60 du même journal, le 9 décembre 1927.

[108] En décembre 1940, l'administration locale (le commandant du Territoire) s'oppose à l'administration centrale (la direction des Territoires du Sud) quant au sort à réserver aux *leaders* réformistes. Cf. ANOM/9H/21, du commandant du Territoire au directeur des Territoires du Sud, 6 décembre 1940.

Les archives et bibliothèques du moment colonial, d'indispensables ressources

La porosité des discours, l'hybridité de l'objet « réformisme » et, enfin, l'absence de bibliographie sur l'histoire de la région à la période contemporaine, me conduisent à recourir au foisonnement des archives et des bibliothèques coloniales.

L'importance des sources administratives françaises et leurs limites

Les discours des oulémas sont souvent peu contextualisés. Ils abordent les réalités économiques et sociales par des angles qui nécessitent, pour être intelligibles, de recourir à une documentation complémentaire. Les sources de l'administration à la période coloniale sont dispersées entre Ghardaïa, Alger et Aix-en-Provence[109]. Les archives des directions des Territoires du Sud et des Affaires indigènes du Gouvernement général d'Alger, sont conservées aux Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), tout comme celles de l'administration du Territoire de Ghardaïa, devenu en 1957 département des Oasis. Les archives, très locales, de l'Annexe et de la Commune indigène de Ghardaïa, puis des sept communes de plein exercice du Mzab, à partir de 1959, sont conservées, avec ce qui semble être la bibliothèque du Bureau arabe, aux archives de la wilaya de Ghardaïa. Quant aux archives de la justice ibadite à la période coloniale, elles sont gardées aux archives nationales à Alger (fonds du ministère de la Justice) et par les notaires, au Mzab[110].

Des archives conservées à Aix-en-Provence et à Ghardaïa ressort nettement que l'appareil administratif des Territoires du Sud s'est stabilisé tardivement, dans les années 1910, une fois la conquête de la totalité du territoire achevée. Aucun document antérieur n'est, à ma connaissance, conservé aux archives de la wilaya de Ghardaïa. Quant aux ANOM, l'essentiel des documents antérieurs se trouve dans les archives du cabinet du gouverneur général. C'est seulement à partir de la fin des années 1910 que des archives sont produites (et conservées) avec une certaine régularité. Elles sont de trois types. Les premières à émerger sont des rapports envoyés à échéances régulières, d'abord annuelles, puis mensuelles après le premier conflit mondial, à Laghouat (chef-lieu du Territoire) et à Alger, à la direction des

[109] Le transfert des documents depuis l'Algérie vers la France, accompli dans les années 1960-1962, et distinguant de façon arbitraire entre « archives de souveraineté » et « archives de gestion » a été incomplètement réalisé. Sur ce point et sur les centres d'archives publiques dans le Tell algérien, cf. Didier GUIGNARD, Akihito KUDO et Bader RAËD, « Des lieux pour la recherche en Algérie », *Bulletin de l'IHTP*, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au 20e siècle-83, juin 2004, p. 158-168 ; Didier GUIGNARD, Akihito KUDO et Bader RAËD, « Un terrain algérien pour la recherche », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 77, mars 2003, p. 110-112 ; Annick LACROIX, Claire MARYNOWER et Hugo VERMEREN, « Retour sur les archives algériennes », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 110-2, 2011, p. 147-153.

[110] J'ai eu rapidement accès à certains fonds du ministère de la Justice à Alger, mais je n'exploite pas ces sources. Au Mzab, les fonds conservés par les notaires ne sont pour le moment pas accessibles.

Territoires, par le chef d'Annexe. Un deuxième type de documents est composé de rapports ponctuels, établis pour rendre compte d'un événement, le jour même ou le lendemain. Au Mzab, comme ailleurs dans le Sud, ces rapports sont établis par le chef d'Annexe, à partir de ses observations, ou de celles de ses agents et informateurs, puis envoyés au commandant du Territoire à Laghouat, qui décide de les faire suivre ou non à la direction des Territoires du Sud, à Alger, laquelle rédige, ou non, des synthèses pour le cabinet du gouverneur général. Ce type de surveillance croît dans les années d'entre deux guerres et dans l'immédiat après Seconde Guerre mondiale. Les Territoires du Sud ne sont toutefois pas dotés de CIE (Centre d'information et d'études), contrairement aux départements du Tell[111]. L'évolution des structures de formation et de surveillance est plus tangible en ce qui concerne un troisième type de sources, des synthèses, établies pour répondre à des questions de l'administration centrale, ou destinées à l'éclairer sur une problématique large ou le parcours d'un individu en particulier, souvent à partir de rapports ponctuels déjà établis. Ces synthèses prennent davantage de consistance à partir la seconde moitié des années 1930, alors que les administrateurs des Territoires du Sud reçoivent une formation plus complète[112]. Les administrateurs des Territoires du Sud profitent pour certains de formations au CHEAM, Centre des hautes études d'administration musulmane, créé en 1936[113]. Cela ne signifie pas que les informations fournies soient un reflet plus exact de la situation, mais elles sont davantage appréhendées par des prismes développés au sein de l'Université.

Sur le plan factuel, les administrateurs dépendent d'informateurs plus ou moins fiables et qui ne sont en rien passifs[114]. L'usage de leurs rapports s'inscrit, en sus, très clairement dans des stratégies politiques internes à l'administration : il s'agit de justifier la surveillance à laquelle tel individu ou tel mouvement sont soumis, ou le traitement qui leur est infligé[115]. Sur

---

[111] Créés en 1935, les CIE visent, dans chaque préfecture du Tell, à coordonner les opérations de surveillance, en particulier de l'activité politique « indigène ».

[112] Ce point est exposé de façon plus précise au chapitre II.

[113] Le CHEAM sera présenté de façon plus détaillée au chapitre II. En attendant, il est possible de se reporter à Anne MALECOT, « Au CHEAM, un lecteur comme les autres ? », *in* Dominique AVON et Alain MESSAOUDI (éd.), *De l'Atlas à l'Orient musulman, Contributions en hommage à Daniel Rivet*, Paris, Karthala, 2011, p. 25-31. J'ai trouvé à Ghardaïa, dans la bibliothèque du cheikh Ḥawāš, un mémoire, effectué par un auditeur au CHEAM en 1969, mais bien plus long que les courtes synthèses conservées aux ANOM à Aix-en-Provence : Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969.

[114] En 1942, le directeur des Territoires du Sud informe ainsi les préfets d'Alger, Constantine et Oran que « les agents de renseignements des différentes administrations » militaires et civiles sont manipulés par le « parti réformiste » qui chercherait, par leur biais, à discréditer aux yeux de l'administration à Alger les administrateurs des Territoires du Sud. Cf. ANOM/OA//38, « surveillance indigène », du directeur des Territoires du Sud aux préfets d'Alger, Oran et Constantine, 9 octobre 1942.

[115] Ainsi, en août 1943, le chef d'Annexe de Ghardaïa et le commandant du Territoire s'opposent fermement à la politique de rapprochement avec les élites réformistes prônée par l'administration centrale à Alger, principalement par la direction des Territoires du Sud. Les administrateurs locaux contestent des notices de

un plan analytique, les catégories employées par les administrateurs témoignent de leur difficulté à appréhender les réalités locales : ils plaquent sur elles, de façon successive, différents qualificatifs étrangers, comme « bolchévique » ou « communiste » dans les années 1920, puis « nationaliste » et « panislamiste » dans les années 1930[116]. L'apparition de la catégorie réformiste à la fin de la décennie est à cet égard davantage le signe du changement de la grille de lecture administrative que d'une évolution des discours au Mzab, antérieure[117]. Si les sources coloniales sont d'une aide précieuse, il y a lieu de les envisager avec une grande prudence, notamment en matière politique : en Algérie comme en toute « situation coloniale »[118], la surveillance suspecte tous les colonisés de déloyauté. Les prismes successivement adoptés par les administrateurs survalorisent tous les questions politiques, particulièrement nationales et anticoloniales au détriment d'autres réalités locales. Un usage positiviste de ces sources surdétermine le comportement des acteurs et conduit les historiens à reproduire un questionnement politique.

Orientalismes savant et missionnaire

Un dernier volet de sources est constitué des diverses productions de l'orientalisme, entendu comme « institution globale qui traite de l'Orient »[119], tout particulièrement un orientalisme savant, produit dans des structures universitaires ou administratives, et un orientalisme missionnaire. La mainmise sur le Mzab s'accompagne, à partir des années 1880, de la production de connaissances sur la région, ses populations et l'ibadisme[120]. Littérature de voyage puis d'exploration scientifique, études de dialectologie, d'ethnographie : nombreuses sont les œuvres de la « bibliothèque coloniale » utilisées dans cette thèse et présentées au fur et à mesure de leur apparition.

Un fonds documentaire plus cohérent, réparti entre Rome et Ghardaïa, est constitué par les archives et les diverses sources produites et conservées par les Missionnaires

renseignements établies par le CIE de la préfecture d'Alger. Il y a manifestement une compétition politique entre les différents organes de surveillance. Cf. ANOM/OA//78/365, « Boukamel », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 14 août 1945.

[116] Par un processus semblable aux obsessions plaquées par la surveillance coloniale sur les confréries soufies, notamment Sanūsiyya et Tiǧāniyya, cf. Jean-Louis TRIAUD, *La Légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane sous le regard français, 1840-1930*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995.

[117] Phénomène analysé au chapitre II.

[118] La mise en place de l'appareil administratif français dans le Sud est exposée au chapitre I. Pour un aperçu des politiques de surveillance dans les empires coloniaux, cf. Martin THOMAS, *Empires of Intelligence. Security Services and Colonial Disorder after 1914*, Berkeley, University of California Press, 2007. Sur le cas de l'Inde britannique, cf. Christopher A. BAYLY, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[119] E.W. SAÏD, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident...*, *op. cit.*, p. 31.

[120] Ce point est traité au chapitre I.

d'Afrique, principalement les pères blancs[121]. Les archives des pères blancs conservées à Rome n'appartiennent pas à proprement parler à l'orientalisme missionnaire : il s'agit des archives du poste de Ghardaïa, installé en 1884 et toujours existant[122]. Je me suis contenté de consulter les diaires, de la fondation du poste jusqu'à 1956, date au-delà de laquelle ils n'étaient pas communicables. Il s'agit de cahiers dans lesquels un père notait quotidiennement (ou de façon fréquente) les événements importants de la vie communautaire[123], mais aussi locale, ce surtout à partir des années 1930. Ces rapports servaient au supérieur de la mission à établir un rapport annuel envoyé à la Maison généralice, sise à Alger jusqu'en 1952, puis à Rome. Ils contiennent une foule d'observation sur la vie locale et, parfois, des documents, récupérés par les pères. Au Mzab même, j'ai aussi exploité le fonds documentaire conservé par les pères blancs dans leur Centre culturel et de documentation saharienne (CCDS). Il s'agit principalement des notes de travail de trois pères qui ont écrit sur la vie locale : les pères Louis David, Jean Delheure et Pierre Cuperly, ce dernier étant l'un des rares islamologues à s'être consacré à l'ibadisme maghrébin. Eux aussi seront présentés à mesure que leurs travaux seront utilisés.

Enfin, le CCDS recèle un fonds photographique d'une grande richesse, encore inexploité, comportant plus de 6 000 clichés photographiques pris sur verre entre les années 1890 et 1930, et plus encore de négatifs sur bobine et de tirages postérieurs. J'en ai choisi quelques uns qui, ajoutés à d'autres illustrations glanées dans des ouvrages ou des archives, viennent éclairer divers aspects de cette thèse.

Quelles sources pour une histoire postcoloniale ?

Le dernier chapitre de cette thèse répond au souci de franchir la césure chronologique que représente 1962 dans tous les travaux consacrés à l'Algérie à la période coloniale, afin, là encore, de replacer cette dernière dans le temps long de l'histoire du pays. Cette tentative pour entrer dans l'histoire de l'Algérie indépendante ne va toutefois pas sans poser de questions en termes de sources. Avec la fin de l'administration coloniale, les sources des ANOM ne sont plus d'aucune utilité. Quant aux archives produites par l'administration algérienne, elles sont inaccessibles. Du côté des acteurs réformistes, leur travail de mémoire cesse de s'exercer, par

[121] Puisque je n'ai pas consulté les archives centrales des sœurs blanches (installées à Ghardaïa depuis 1893), à Rome. Certains de leurs documents sont toutefois déposés au CCDS.
[122] Pour un rapide aperçu de l'histoire de cette mission, cf. Dahbia ABROUS, *La Société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère (Kabylie, Aurès, Mzab)*, Paris-Louvain, Peeters, 2007, p. 87-98.
[123] Sur cette source, cf. Karima DIRECHE-SLIMANI, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Saint-Denis, Bouchène, 2004, p. 19.

un effet d'autocensure proche de ceux décelés par Malika Rahal[124]. Pour des raisons de temps, je n'ai qu'esquissé l'enquête orale qu'il aurait été possible d'effectuer sur cette période, nombre d'acteurs étant toujours vivants. Les quelques entretiens réalisés, avec une rigueur discutable, ne sont en conséquence pas exploités ici.

Ce dernier chapitre s'appuie sur une masse de sources moins importante, qui, couplées à une bibliographie peu abondante, n'autorisent pas d'analyses approfondies et justifient son statut d'épilogue. L'essentiel de ces sources, outre les travaux de Pierre Cuperly, sont des mémoires (de thèse ou de DEA), ou d'autres recherches, effectuées dans des universités françaises ou algériennes, entre les années 1960 et 1980, dans des départements de droit, de sciences politiques et de sociologie. Deux de ces travaux ont été effectués par des missionnaires catholiques, Maurice Borrmans, père blanc, et Henri Sanson, jésuite algérien.

Structure de l'étude

Le texte de cette thèse s'organise en deux grandes parties, comportant chacune trois chapitres. Elles sont encadrées par un chapitre-prologue et un chapitre-épilogue qui inscrivent l'objet d'étude dans le temps long.

Le chapitre I – et prologue – retrace l'émergence des oulémas comme groupe de statut au Mzab à la période moderne et souligne la complexité de la mise en place de la domination coloniale, durant le XIX[e] siècle, et ses effets sur les équilibres sociaux locaux.

Partant de ce tableau, la première partie de la thèse constitue une histoire conceptuelle, culturelle et sociale du réformisme ibadite, à une échelle transnationale, de la fin du XIX[e] siècle à l'entre-deux-guerres. J'ai pris soin de contextualiser le plus précisément possible les discours et les acteurs, plaçant le Mzab et ses oulémas dans le cadre du Maghreb et de réseaux intellectuels centrés sur les capitales du monde arabophone. L'importance des circulations culturelles dans cette aire régionale et les caractéristiques propres au Mzab sont de la sorte mises en exergue.

Le deuxième chapitre retrace la façon dont des oulémas du Mzab se sont emparés du discours de la réforme, relativement tardivement dans l'entre-deux-guerres et comment, sans jamais le figer en concept ou en théorie dogmatique, ils en ont fait un outil discursif à même de rendre intelligible les changements à l'œuvre dans leur environnement et brandi dans des conflits entre lettrés. Partant de cette histoire conceptuelle, le troisième chapitre propose un

[124] Malika RAHAL, « Fused Together and Torn Apart: Stories and Violence in Contemporary Algeria », *History and Memory*, 24-1, avril 2012, p. 118-151 ; Malika RAHAL, « Comment faire l'histoire de l'Algérie indépendante ? », *La Vie des Idées*, 13 mars 2012, http://www.laviedesidees.fr/Comment-faire-l-histoire-de-l.html.

éclairage social et culturel sur la figure du *'ālim* réformiste et ses réseaux : la façon dont la rhétorique de la réforme permet, dans l'entre-deux-guerres, de légitimer les transformations du savoir religieux (*'ilm*) et des fonctions exercées par leurs dépositaires, les oulémas. Le chapitre IV éclaire enfin le double ancrage local et transnational des réseaux réformistes qui, en symbiose avec les transformations économiques de la région, la diaspora marchande ibadite et l'émergence de nouvelles élites commerçantes, permettent aux oulémas d'affirmer leurs voix et de gagner en *leadership* et en influence.

La deuxième partie de cette thèse est spécifiquement dédiée à la dimension locale du réformisme, envisagée dans une perspective d'histoire sociale et politique, de l'entre-deux-guerres à l'indépendance de l'Algérie, comme la progressive prise de pouvoir par les oulémas et la refonte des contours de la communauté. Le chapitre V rend compte des tentatives des oulémas réformistes pour intégrer ou se substituer aux conseils religieux du Mzab et des polémiques successives provoquées par leurs positions face à diverses conséquences sociales de la domination coloniale et de la progressive et profonde bipolarisation qui s'ensuit dans la société locale. Le chapitre VI constitue un cas d'étude de la réforme des pratiques cultuelles, plus précisément des visites rendues aux morts et aux saints et qui font l'objet de très vives polémiques dans les années 1930-1940. Envisagées sous l'angle des enjeux religieux et politiques qui s'y jouent, elles dévoilent la façon dont les réformistes confisquent progressivement à leur profit la capacité à dire la norme religieuse. Dans le contexte des évolutions politiques accélérées que connaît l'Algérie entre 1940 et 1962, le nombre des partisans des réformistes croît fortement, mais ils peinent à s'imposer : le septième chapitre décrypte le processus de « notabilisation » des réformistes et leur entrée dans le jeu électoral colonial, montrant comment ce dernier constitue à la fois l'outil de leur triomphe, finalement éphémère, et un réinvestissement de leur charisme religieux dans les structures politiques de la communauté.

Le chapitre VIII – et épilogue – franchit le seuil de l'indépendance pour narrer le devenir, dans les années 1960-1970, des oulémas réformistes et des institutions dans lesquelles ils s'étaient auparavant investis. Les étapes de la mise à mal de leur *leadership* politique sont retracées. Le tissu associatif qu'ils ont construit et la tournure qu'ils ont donnée à l'autorité religieuse structurent en revanche, de façon informelle mais pérenne, la communauté mozabite en Algérie.

Chapitre 1

Des oulémas ibadites au Mzab

(XVI^{e}-XIX^{e} siècles)

> Le Maghreb n'est pas né de rien. Il monte de soubassements bien antérieurs à la colonisation. Il sort dialectiquement de la phase coloniale. Ces peuples ne sont pas des « fils de personne ».[1]

L'historiographie de l'Algérie contemporaine peine à envisager des historicités extra-coloniales. Le constat établi par Jacques Berque (1910-1995) en 1978 est toujours valable[2] :

> La période moderne est qualifiée de « précoloniale », raison tirée de ce que l'installation d'un pouvoir colonial y a mis fin. Mais que dire de tout ce que la colonisation n'aura jamais atteint, ou influencé qu'indirectement, ou moins encore ou pas du tout : confins et recoins géographiques, couches sociales oblitérées, comportements secrets ou marginaux ?[3]

Comme le reste du Maghreb, pourtant, le Mzab se construit, à la période coloniale, en rapport à de multiples historicités[4] : ses structures sociales, aussi bouleversées qu'elles soient par la domination française, remontent aux périodes médiévales et modernes[5]. Lorsque dans la

---

[1] Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, p. 472.
[2] Voir ce qu'en disent Isabelle GRANGAUD et M'hamed OUALDI, « Tout est-il colonial dans le Maghreb ? Ce que les travaux des historiens modernistes peuvent apporter », *L'Année du Maghreb*, 10, juillet 2014, p. 233-254.
[3] Jacques BERQUE, *L'intérieur du Maghreb : XV^{e}-XIX^{e} siècle*, Paris, Gallimard, 1978, p. 393.
[4] R. Branche a entamé une réflexion sur la coexistence de différents régimes d'historicité en situation coloniale, à partir du cas de Palestro : Raphaëlle BRANCHE, « ''Au temps de la France''. Identités collectives et situation coloniale en Algérie », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N° 117-1, 21 décembre 2012, p. 199-213.
[5] Il sera question, à propos du Mzab, de « période moderne » et non de « période ottomane », dans la mesure où jamais le gouverneur représentant l'autorité des sultans ottomans à Alger ne fut souverain au Mzab. La « période moderne » y court des XV^{e}-XVI^{e} siècles, période probable de la généralisation des *ḥalqa* et de l'émergence des

deuxième moitié du XIXe siècle la domination française s'affirme progressivement sur la région, les oulémas forment au Mzab, un groupe de statut.

Leur condition se fonde sur le monopole du magistère ibadite. Interprètes des textes sacrés et du savoir religieux, les oulémas constituent un groupe de spécialistes, dispensateurs des biens de salut. Ils forment un corps plus ou moins distinct, non seulement par leur savoir et leur fonction, mais surtout par deux éléments : des « frontières culturelles » (mode de vie, rites de clôture) et l'appartenance à une institution particulière, la *ḥalqa* des *'azzāba*, une des structures du gouvernement non étatique du Mzab. En découle un sentiment d'appartenance collectif[6]. Les origines de ce groupe sont anciennes, mais peu connues. Il émerge dans les sources sur le Mzab, aux XVIe et XVIIe siècles, parallèlement aux élites commerçantes de la région. Il continue à compter dans l'organisation sociale et politique de la région durant la période coloniale, même si le surgissement d'une souveraineté étatique étrangère met en péril le monopole du savoir détenu par les oulémas, ainsi que le domaine d'application de la loi sacrée (*šarī'a*), deux des prérogatives majeures et des clés de l'emprise du groupe sur la société. S'enclenche alors un processus de sécularisation[7], marqué d'abord par un affaiblissement de la tutelle des clercs sur la société, ou tout du moins sur certains de ses aspects, l'emprise coloniale se fondant aussi sur le consentement négocié des élites et la stabilisation de certaines de leurs prérogatives.

Du XVIe siècle au dernier quart du XIXe, ce chapitre assume le parti pris de la longue durée, en deux temps. La lente émergence du Mzab et de ses oulémas ibadites est d'abord exposée, un portrait socio-économique de la région à la période moderne étant esquissé. Une deuxième section interroge la façon dont la conquête coloniale, de 1830 à la fin du XIXe siècle, et l'instauration des rouages de l'Etat colonial au Mzab ont marginalisé, ou non, les élites religieuses de la région.

---

ksours du Mzab dans un Sahara aux routes commerciales en pleine reconfiguration, à la signature d'une convention avec la France en 1853.

[6] H. Touati remet en cause la définition des chorfa (en contexte maghrébin malékite) comme groupe de statut, mettant en avant la très grande variété sociale interne au groupe. Au Mzab, les oulémas connaissent aussi une grande variété de statuts sociaux, mais l'importance de la *ḥalqa*, structure de formation des oulémas et lieu de leur pouvoir, semble justifier l'appellation de groupe de statut. Ce chapitre a pour objet de le démontrer. Cf. Houari TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, EHESS, 1994, p. 247.

[7] Pour un aperçu des débats complexes suscités par cette notion centrale en sociologie, cf. Danielle HERVIEU-LEGER, « Sécularisation », *in Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1151-1158.

I. LA LENTE EMERGENCE D'UN GROUPE DE STATUT

Pour méconnue qu'elle soit, la période médiévale, surtout du VII^e au XII^e siècle, est fondatrice par les institutions qu'elle lègue au Mzab. Une mémoire collective existe sur la période, que les oulémas ont construite, transmise et à laquelle ils puisent leur légitimité. Le principal outil de cette transmission est un corpus mêlant chroniques, hagiographies et éléments de doctrine. Le savoir religieux ibadite et l'institution chargée de sa production et de sa transmission, la *ḥalqa* des *'azzāba*, s'ancrent dans la période médiévale. Quant aux oulémas du Mzab, ils n'apparaissent dans les sources qu'à la période moderne : ils sillonnent, comme les commerçants, l'espace maghrébin et articulent l'Heptapole à cette échelle régionale[8].

A. Récits des origines et institutions vernaculaires

L'écart est grand, entre le rareté de l'historiographie sur le Mzab médiéval et la richesse des récits véhiculés par la mémoire collective, lesquels sont structurés autour de la transmission de l'ibadisme, à travers ses grands figures et l'institution phare qu'est la *ḥalqa*. La science religieuse et les oulémas sont au cœur de ces récits.

1. La mémoire collective des origines

Les origines du Mzab et de son peuplement se perdent dans les silences d'un désert avare en vestiges et en sources anciennes : le Mzab n'apparaît qu'à partir du XI^e siècle dans les textes ibadites, sous la forme de l'ethnonyme Maṣ'ab[9]. De ce nom serait née l'appellation actuelle, attestée au XVII^e siècle : *Mzāb*, ou *Mīzāb*. Le premier auteur non ibadite à évoquer la région est Ibn Ḫaldūn (1332-1406). Il mentionne à plusieurs reprises le plateau pierreux et brûlant de la *ḥammāda*, « désert où l'on meurt de soif »[10], et intègre les Maṣāb (ou Mṣāb) à la liste des tribus berbères Zanāta[11]. Léon l'Africain livre, dans le premier XVI^e siècle, une description du Mzab, « marche aux déserts de Numidia ». Le voyageur et diplomate insiste sur la prospérité

---

[8] Bien des structures culturelles du Mzab évoquent celles retracées par H. Touati à propos du Maghreb malékite au XVII^e siècle. H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes…*, *op. cit.*

[9] Cf. ABU ZAKARIYYA' AL-WARGLANI et 'Abd al-Raḥmān AYYUB, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḫbārihā*, Tunis, al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985, p. 255 ; AL-DARGINI, *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'iḫ bi-l-Maġrib*, 2^e éd., s.l., s.n., s.d., vol. 2/2, p. 210 ; Cyrille AILLET, Patrice CRESSIER et Sophie GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace dans le bassin de Ouargla et le Mzāb à l'époque médiévale ».

[10] IBN ḪALDUN, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000, vol. 7, p. 424 ; C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit.*

[11] IBN ḪALDUN, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*..., *op. cit.*, p. 136 ; C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit.*

de ses habitants, spécialisés dans les échanges avec l'Afrique subsaharienne : intégré aux circuits du grand commerce, le Mzab accueille des marchands d'Alger et de Bougie[12].

A rebours de la rareté des sources d'époque, la mémoire collective mozabite n'est pas avare de récits sur les origines, « les traditions maghrébines privilégi[a]nt la fondation au détriment de la durée »[13]. Le local y est fondé par l'intervention du lointain : comme ailleurs au Maghreb, quelques récits narrent les pérégrinations de saints personnages venus de la Sāqiyat al-Ḥamra', dans le Sud marocain[14]. Un récit des origines propre à l'ensemble des ibadites du Mzab est, quant à lui, structuré autour de son peuplement après deux événements à valeur traumatique ; la chute de l'imamat rustumide de Tahert (non loin de l'actuelle Tiaret), en 909, qui marque le passage de l'imamat ibadite à « un archipel de communautés plus ou moins connectées et acéphales », puis la destruction de Wārğlān-Sedrāta (aujourd'hui, Ouargla) par les troupes du sultan hafside Abū Zakariyā', entre 1228 et 1230[15]. A les en croire, les ibadites auraient connu deux exodes successifs, du royaume de Tahert vers l'Oued Ghir puis, de Wārğlān, vers le Mzab, mais le lien entre la destruction de Wārğlān et le peuplement du Mzab ne peut être avéré[16].

La question de l'adhésion du Mzab à l'ibadisme commence à être l'objet de travaux historiques[17]. L'ibadisme s'y serait diffusé à partir de Wārğlān, oasis qui a abrité l'un des principaux foyers culturels ibadites entre le X^{e} et le XIII^{e} siècle[18]. Relisant des écrits

---

[12] LEON L'AFRICAIN, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays et la navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et occidentales*, Paris, Imprimé aux frais du Gouvernement, 1830, vol. 2/4, p. 119, livre VI.

[13] Sur les récits de fondation au Maghreb, cf. Jocelyne DAKHLIA, *L'Oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990, p. 101-124.

[14] Il s'agit de récits de fondations de ksar ou de lignages, et non de l'ensemble de la population ibadite de la région. Il en sera davantage question au chapitre VI.

[15] C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit*.

[16] Cyrille AILLET, « Espaces et figures du sacré dans le bassin d'Ouargla. L'histoire d'un lieu de mémoire de l'ibāḍisme médiéval ».

[17] Le Mzab à la période médiévale n'a fait l'objet pour le moment que de trois études, encore inédites : Brahim CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique et culturelle sur le M'Zab*, Thèse de doctorat, Université de Paris VIII, France, 2003 ; C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.* ; C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les qṣūr et l'organisation de l'espace »..., *op. cit*.

[18] Pour un aperçu général de l'histoire de l'ibadisme, cf. Tadeusz LEWICKI, « Al-Ibāḍiyya », *in EI*^{2}, Leiden, Brill, 1990, vol. III, p. 667-682 ; Virginie PREVOST, *Les Ibadites : de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols, 2010.
Sur l'histoire médiévale de l'ibadisme maghrébin, quelques ouvrages font référence : Ulrich REBSTOCK, *Die Ibaditen im Magrib (2./8.-4./10. Jh.): die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, K. Schwarz, 1983 ; Werner SCHWARTZ, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika: der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden, Verlag O. Harrassowitz, 1983 ; Gérard DANGEL, *L'imamat ibadite de Tahert (761-909) : contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut Moyen-Age*, Thèse de doctorat, Université Marc Bloch-Strasbourg, 1977 ; Ibrāhīm BAḤḤAZ, *Al-dawlat al-rustumiyya 160-296 h., 777-909 m. : dirāsa fī-l-awḍā al-iqtiṣādiyya wa-l-ḥayāt al-fikriyya*, Al-Qarrāra, Ğam'iyyat al-turāṯ, 1993.
L'histoire de l'ibadisme médiéval au Maghreb est actuellement en plein renouvellement, notamment autour de l'ANR Maghribadite, constituée et dirigée par Cyrille Aillet et nombre de publications sont en cours. Pour un

médiévaux, Cyrille Aillet montre que la pénétration de l'ibadisme aurait été favorisée par des contacts entre les populations de Wārğlān et les Banū Maṣ'ab, tribu de berbères zénètes intégrée à leur espace économique et religieux aux XI^e^ et XII^e^ siècles[19]. Le peuplement, la conversion et l'organisation en bourgs fortifiés (*qṣūr*)[20], sont antérieurs à la destruction légendaire de Wārğlān-Sedrāta, ce qui contredit le récit de la fuite de Tahert au Mzab. Cette dernière région ne serait devenue un pôle économique autonome que dans le courant du XIII^e^ siècle, sans doute grâce au transfert progressif de populations ibadites venues de Wārğlān.

La mémoire collective locale, qui construit la continuité historique et assure la transmission de l'ibadisme et de ses institutions[21], accorde cependant une grande place au thème de la destruction de Sedrāta. Il est présent dans des récits écrits dès l'époque moderne et célébré lors de visites pieuses (*ziyārāt*), au Mzab et à la périphérie de Ouargla, dans les ruines de Sedrāta[22]. C. Aillet fait valoir que ces récits, par-delà les ruptures dramatiques qu'ils content, ont pour fonction d'affirmer la transmission de la légitimité politico-religieuse entre le temps et les lieux de l'« état de manifestation (*ẓuhūr*) » (Mésopotamie et nord du Maghreb, des VII^e^ aux X^e^ siècles) et ceux de l'« état de clandestinité (*kitmān*) », les archipels sahariens après le X^e^ siècle et, surtout, le XIII^e^. Ainsi, le dernier imam de Tahert, Ya'qūb b. Aflaḥ (X^e^ siècle), aurait trouvé refuge à Wārğlān auprès d'Abū Ṣāliḥ Ğanūn b. Yamryān, lequel serait devenu après sa mort le défenseur de l'ibadisme[23]. En ce qui concerne le passage des ibadites

premier aperçu de ces renouvellements, cf. Virginie PREVOST, *L'aventure ibadite dans le Sud tunisien (VIII^e^-XIII^e^ siècle) : effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2008 ; Cyrille AILLET, « Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local », *Annales islamologiques*, 45, 2011, p. 45-78.

19 Les récits ayant trait à la région au XI^e^ siècle insistent sur la transhumance des éleveurs de bétail de Wārğlān, chaque printemps, vers le pays des Banī Maṣ'ab. Elle s'accompagne de récits édifiants : dans la première moitié du XI^e^, Abū al-'Abbās Aḥmad al-Walīlī, un homme de religion important, arrive au Ğabal Banī Maṣ'ab au mois de ramadan et se retire dans une grotte pour y prier et jeûner. Un autre récit concerne une figure du début du XII^e^ siècle, Abū 'Umar 'Abd al-Kāfī. Il évoque les « *quṣūr* Banī Maṣ'ab ». L'habitat de la vallée serait alors déjà organisé sous forme de ksour (AL-DARGINI, *Kitāb ṭabaqāt*..., *op. cit.*, p. 2, p. 270 et 308), réf. citées dans C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit.*

20 Pluriel de *qṣar*, désormais « ksar » et « ksour ». Ce terme désigne au Maghreb un village ou une ville, fortifiés. Sur ce type d'implantation humaine et d'architecture au Sahara, cf. Jean-Pierre VAN STAËVEL, « Ḳaṣr », *in EI^2^*, Leiden, Brill, 2002, vol. XII, p. 519-520 ; Mounia CHEKHAB-ABUDAYA, *Patrimoine architectural du Sud algérien : le « qsar », type d'implantation humaine au Sahara*, Thèse de doctorat en archéologie et histoire de l'art, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2012.

21 Sur cette notion de mémoire culturelle, voir la traduction de l'ouvrage fondateur de Jan ASSMAN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010 [1992].

22 Cyrille AILLET et Sophie GILOTTE, « Sedrata : l'élaboration d'un lieu de mémoire », *REMMM*, 132, 3 décembre 2012, p. 91-114 ; C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.*

23 Ya'qūb b. Aflaḥ aurait été enterré dans le cimetière d'Abū Ṣāliḥ Ğanūn b. Yamryān puis, face à la dissidence religieuse d'Abū Sulaymān, fils du dernier imam, c'est aussi Abū Ṣāliḥ qui aurait assuré la transmission et la défense de l'ibadisme. Cf. ABU ZAKARIYYA' AL-WARGLANI et 'Abd al-Raḥmān AYYUB, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḫbārihā*..., *op. cit.*, p. 178-179 ; Roger LE TOURNEAU, « La 'Chronique' d'Abû Zakariyyā' al-Warğalānī (m. 471 H. / 1078 J.C.) », *Revue Africaine*, 104, 1960, p. 99-176, 322-390.

de Wārğlān au Mzab, la continuité s'échafaude autour de la figure d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr (m. 1048). Selon la légende, ce savant de Wārğlān aurait converti à l'ibadisme une partie de la population du Mzab[24], déjà islamisée et qui professait une forme de mutazilisme[25]. Reprises des lettrés locaux par les orientalistes, ces traditions, ainsi que d'autres sur les origines du Mzab, ont eu tendance à prendre la force de vérités historiques[26].

La mémoire collective a pour fonction essentielle l'exaltation de la *firqa* (groupe religieux[27]) ibadite. Elle est produite par les élites lettrées, les oulémas, transmetteurs des rituels et des textes religieux et historiques qui la composent, notamment les *siyar* (sing. *sīra*). En contexte ibadite, il s'agit de compilations à but édifiant, principalement des hagiographies, et aussi de matériaux juridiques et doctrinaux[28]. A côté de ce volet scripturaire, des rituels collectifs tels que les visites pieuses, un corpus de récits légendaires et la toponymie transmettent la mémoire des ancêtres. La communauté célèbre les cheikhs qui la guident en l'absence de l'imam et garantissent la continuité de la doctrine[29]. La légitimité religieuse et historique de l'organisation sociale et politique des ibadites est confortée par ces savoirs, enracinés dans des historicités ancestrales et qui demeurent essentiels dans la culture des lettrés du Mzab au XX^e^ siècle.

Cette particularité de récits des origines peu structurés autour de la structure lignagère contraste avec les récits de fondation d'autres régions du Maghreb, comme ceux de la société oasienne du Djérid tunisien, étudiés par Jocelyne Dakhlia. Ils sont marqués par un oubli du collectif, les communautés « semblent s'oublier comme telles » et gardent de leur passé

---

[24] ABU ZAKARIYYA' AL-WARGLANI et 'Abd al-Raḥmān AYYUB, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḫbārihā*..., *op. cit.*, p. 255 ; AL-DARGINI, *Kitāb ṭabaqāt*..., *op. cit.*, p. 184 ; C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit.*

[25] Mouvement religieux fondé au VIII^e^ siècle en Mésopotamie et devenu une des plus importantes écoles théologiques de l'islam au IX^e^ siècle, avant de progressivement disparaître. Les cinq thèses qui en constituent le cœur concernent l'unicité divine, la justice (*'adl*) de Dieu, le rapport entre la foi et les œuvres, le statut du croyant pécheur et, enfin, l'impératif de commander le bien et d'interdire le mal. cf. Daniel GIMARET, « Mu'tazila », *in EI²*, Leiden, Brill, 1993, vol. VII, p. 785-795 ; Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2010, p. 90-94.

[26] Voici l'exemple le plus frappant d'un tel glissement : les dates de fondation des ksour de la Pentapole ont été fixées arbitrairement, semble-t-il, par le cheikh Aṭṭfayyiš (m. 1914), dont le prestige au sein de l'ibadisme maghrébin est tel qu'elles ont fait autorité et ont été reprises telles quelles dans l'article de l'*EI²*, rédigé par Mercier (« Mzab », *in EI²*, Leiden, Brill, vol. VII, p. 827-829), puis dans d'autres publications scientifiques. Sur ce point, cf. C. AILLET, P. CRESSIER et S. GILOTTE, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace »..., *op. cit.*

[27] Les sources utilisent, pour désigner l'ibadisme, *firqa* (que je traduis par groupe) ou *maḏhab*. Le dernier désigne (mais pas systématiquement) un corpus de jurisprudence. Il est traduit soit par école jurisprudentielle, soit par rite ou doctrine.

[28] Ils exaltent et transmettent le *maḏhab* par le récit de ses origines et de sa transmission par les cheikhs de la communauté entre le VIII^e^ et le XII^e^ siècle environ. À ma connaissance, les *siyar* postérieurs au XII^e^ siècle ne font que reprendre et compiler les informations contenues dans les ouvrages antérieurs. C'est le cas du *Kitāb Ṭabaqāt al-mašāyiḫ* d'Abū al-'Abbās Aḥmad bin Sa'īd al-Darğīnī, écrit après 1253, ou du *Kitāb al-Siyar* d'Abū al-'Abbās Aḥmad al-Šammāḫī (m. 1522).

[29] C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.*

« l'image d'une pure juxtaposition de lignages indépendants »[30]. Dans les Aurès, étudiés par Fanny Colonna, la mémoire collective est aussi incohérente et fragmentaire[31]. Au Djérid, « il n'est pas de famille dirigeante, pas de classe ou de "caste" dominante qui [aurait] réussi à imposer sa propre version de l'histoire collective. » Au Mzab au contraire la communauté se construit comme collectif à travers la célébration dans ses récits et ses rites de l'ibadisme et de ses institutions. Est-ce le signe de l'hégémonie durable des oulémas, producteurs, garants et protagonistes de cette mémoire collective ? C'est en tous cas bien à travers cette mémoire collective qu'ils émergent et que la société segmentaire de l'Heptapole manifeste sa capacité à dépasser les récits lignagers pour construire une mémoire propre[32].

2. La *ḥalqa* : transmission du savoir et autorité des oulémas

Un des principaux objets des récits des origines chez les ibadites maghrébins est de narrer la naissance de la *ḥalqa* des *'azzāba*, legs essentiel de la période médiévale[33]. Institution clé dans la transmission du *maḏhab*, elle est le lieu de production et de validation du savoir, ainsi que de la cooptation des oulémas qui, en retour, participent à sa perpétuation. Elle se caractérise par une forte hiérarchie interne et l'ascétisme de ses membres. Institution chargée de la justice, elle constitue, en raison de la centralité de la « loi sacrée (*šarī'a*) » dans tous les domaines de la société, l'un des principaux organes du gouvernement des communautés.

Ḥalqa signifie en arabe « cercle » et désigne une réunion de personnes disposées de la sorte. Pour les ibadites, il s'agit d'un conseil de religieux, dirigé par un cheikh et dont les membres sont nommés *'azzāba* (sing. *'azzābī*). Dérivé de la racine '-Z-B, célibat, le terme a ici pour sens « reclus »[34]. Les *ḥalqa* apparaissent au X[e] siècle, comme des cercles d'enseignement[35]. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr (XI[e] siècle), auquel est attribué la conversion du Mzab à l'ibadisme, joue un rôle central dans l'organisation et la diffusion de la

---

30 J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité*..., *op. cit*., p. 5 et 300.

31 Fanny COLONNA, « Oubli, reconstruction, censure. A propos d'une enquête dans l'Aurès », *in* Henri MONIOT (éd.), *Enseigner l'histoire*, Berne, Peter Lang, 1984, p. 298-300 ; J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité*..., *op. cit*., p. 304.

32 Ce lien entre mémoire et institutions locales n'est pas sans rappeler le cas d'une autre société oasienne, le Touat. Cf. Ismaïl WARSCHEID, « Entre mémoire lettrée et vécu institutionnel : la compilation de *nawāzil* dans le grand Touat (Algérie) aux XVIII[e] et XIX[e] siècles », *Studia Islamica*, 108-2, 2013, p. 214-254.

33 Cette institution est propre aux ibadites du Maghreb : elle n'existe pas chez les ibadites d'Oman et, dans le sunnisme, elle désigne une assemblée d'élèves disposés en cercle autour de leur professeur.

34 A l'origine, le célibat était indispensable pour être membre de la *ḥalqa*, comme au Djérid au X[e] siècle, ce qui conduit Rubinacci à y voir une vie monastique musulmane. Cf. Roberto RUBINACCI, « Un antico documento di vita cenobitica musulmana », *Annali dell'Istituto Universale Orientale di Napoli*, 10, 1961, p. 47-48.

35 Virginie PREVOST, « Genèse et développement de la *ḥalqa* chez les Ibāḍites maghrébins », *Acta Orientalia Belgica*, XIX, 2006, p. 109-124. Sur cette question, se référer aussi à : Virginie PREVOST, « Maǧmāǧ et les sept savants : la création du Dīwān al-'azzāba », *Acta Orientalia*, 73, 2012, p. 35-58.

ḥalqa, qui devient un organe de gouvernement au XII^e^ siècle[36]. Il n'y a aucune trace de *ḥalqa* au Mzab avant le XV^e^ : des *ḥalqa* auraient alors été animées, sous l'influence de savants du Nefoussa, soucieux de revivifier l'islam et la société ibadites au Mzab. Le rôle considérable des *'azzāba* dans la vie locale aurait alors commencé[37]. Les *ḥalqa* sont régies par des règles qui définissent un mode de vie propre au groupe et qui en détermine la hiérarchie. Même si tous les oulémas ne sont pas simultanément *'azzāba*, ils sont forgés par cet *ethos* : élèves, ils ont été formés par une *ḥalqa*. Ils aspirent à en intégrer une par la suite, en étant cooptés comme *'azzāba*. Des règles rédigées par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr pour l'organisation de sa *ḥalqa* valent aux périodes moderne et contemporaine : les *'azzāba* se distinguent par leurs habits simples et blancs et leur coiffure. À leur tête est un cheikh, à vie, nommé le cheikh Bābā. Il gouverne les *'azzāba*, administre, juge et enseigne, étant responsable des biens de mainmorte (*ḥubūs*, *waqf*)[38] et des intérêts spirituels de la *ḥalqa*[39].

Au Mzab, à la période moderne, chacun des ksour de l'Heptapole est doté d'un tel conseil, son siège se trouvant dans la mosquée (principale ou unique)[40]. Deux règlements y ont régi la vie des *'azzāba* au cours des siècles et font autorité au milieu du XIX^e^ siècle. Le premier est partiellement traduit par Masqueray. Il s'agit de la *Sīra* d'Abū Ammār Abd al-Kāfī, qui vécut à Wārğlān dans la première moitié du XII^e^ siècle[41]. Elle expose que les *'azzāba* doivent s'écarter de leur famille et vivre dans une retraite, qu'ils doivent prier la nuit sur les sommets des montagnes, ou encore ne doivent s'habiller que de vêtements de laine : si les *'azzāba* menaient encore une vie ascétique à la fin du XIX^e^ siècle, ces règles ne s'appliquent plus au XIX^e^, ni au XX^e^ siècle[42]. D'autres perdurent : les *'azzāba* doivent savoir le Coran par

---

[36] V. PREVOST, « Genèse et développement de la *ḥalqa* »..., *op. cit.*, p. 120.

[37] Lewicki s'appuie sur deux documents de janvier 1405 et mars 1409. Ils mentionnent des réunions de *ṭalaba* qu'il interprète comme des « délégués des *'azzāba* de toutes les villes du Mzab réunis dans une session commune ». cf. Tadeusz LEWICKI, « Ḥalḳa », *in EI*^2^, Leiden, Brill.

[38] Encore assez méconnues, les normes régissant, au Maghreb, les *waqf* des ibadites algériens ont seulement été étudiées durant la colonisation française, à des fins de gestion administrative. Il ressort de ce travail que les ibadites ne connaissent que des *waqf* de bienfaisance (*waqf ḫayrī*) et ignorent les waqf familiaux (*waqf ahlī*). Une forme spécifique de fondation en nature, destinée aux visites des tombes et au culte des saints et grevée sur des biens immeubles existe, nommée *nuba*. Elle est étudiée au chapitre VI de cette thèse. Cf. Marcel MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger, Jules Carbonel, 1927, p. 44-45 et 185-188 ; sur le *waqf* de manière plus générale, cf. Rudolph PETERS, « *Waḳf* », *in EI*^2^, Leiden, Brill, 2005, vol. XI, p. 65-70.

[39] Il s'agit du *Siyar al-ḥalqa*, première règle concernant la constitution d'une *ḥalqa* dans une oasis de l'Oued Righ, et rédigée vers 1018-9. Une version de ces règles est contenue dans : AL-DARGINI, *Kitāb ṭabaqāt...*, *op. cit.*

[40] T. LEWICKI, « *Ḥalḳa* »..., *op. cit.*

[41] E. Masqueray a traduit une partie de ce court opuscule en français dans une note de la *Chronique d'Abou Zakaria*. Cf. Emile MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, V. Aillaud, 1878, p. 254-257.

[42] Racontant sa rencontre avec le cheikh de Ghardaïa, Masqueray note : « Je l'ai vu dans sa maison : une natte, un plateau de bois, une galette d'orge, une outre à demi-pleine suspendue à un pilier, quelques livres dans une coffre, tel était tout l'avoir de ce pontife de Ghardaïa ». Emile MASQUERAY, *Formation des cités chez les*

cœur et sont tenus d'occuper sans murmurer le poste désigné par la *ḥalqa*. Un *'azzāba* doit être désireux de posséder la science, défendre les droits des faibles et maintenir l'ordre dans la ville[43]. Toujours selon la *Sīra* d'Abū Ammār, le cheikh répartit les membres de la *ḥalqa* en deux sections. Quatre *'azzāba* forment, avec lui, un conseil restreint qui dirige toutes les affaires de la *ḥalqa*. Elle se réunit aussi en un conseil complet.

Le second règlement, donné à Motylinski après 1882 comme une référence, a été rédigé par Abū al-Qāsim b. Yaḥyā (XV^e^ siècle). Il fixe l'organisation et la discipline intérieures de la *ḥalqa*, définit les conditions d'admission, par cooptation, des nouveaux membres et leurs missions[44]. Les *'azzāba* doivent défendre les intérêts des gens lésés et se montrer impartiaux. Ils doivent respecter impérativement les secrets de la *ḥalqa*, sous peine d'en être exclus. Le règlement parle aussi de l'organisation des séances de la *ḥalqa*, des *waqf* affectés à l'entretien de la mosquée, des *'azzāba* et des *ṭalaba*. Ces deux règles témoignent de la façon dont la figure et le pouvoir des oulémas se sont construits et légitimés. En retour, la *ḥalqa* est un lieu de reproduction des oulémas dans le temps : c'est par elles, puisqu'elle est leur lieu de formation, qu'ils établissent une continuité ininterrompue, par les chaînes de garants, entre le modèle du prophète Muḥammad et les savoirs élaborés par les générations successives d'oulémas. Les *ḥalqa*, garantes de la pérennité du groupe, les mettent ainsi en contact avec les premières générations de musulmans et contribuent à la conscience que les oulémas ont de la dignité de leur mission.

Le groupe des oulémas est loin d'être homogène : il connaît des différences sociales importantes, lisibles notamment à la possession par certains oulémas, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, de bibliothèques jugées importantes[45]. Les niveaux de savoir aussi sont inégaux : les cursus ne sont pas rationalisés jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, de sorte qu'il est difficile de préciser clairement une hiérarchie, mais il est net que les oulémas qui ont pu voyager en quête de

---

populations sédentaires de l'Algérie Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb, E. Leroux, 1886, p. 216.

[43] Cette fonction évoque celle, bien connue, du *muḥtasib*, chargé en ville d'« ordonner le bien et défendre le mal », c'est-à-dire de la police des mœurs, particulièrement sur les marchés, cf. Claude CAHEN, « *Ḥisba* », *in EI²*, Leiden, Brill, 1971, vol. III, p. 503-505.

[44] Le texte est présenté comme « l'ensemble des règlements adoptés, d'un commun accord, par les Azzaba de Ghardaïa », en conformité « aux traditions léguées par [leurs] ancêtres » : Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques sur le Mzab. Guerara depuis sa fondation*, Alger, Jourdan, 1885, p. 23, note 1.

[45] Par exemple, le cheikh 'Umar b. Mūsā al-Yasğinī (m. 1852), le cheikh Ibrāhīm b. Yūsuf Aṭṭfayyiš (m. 1886) et son frère Muḥammad (1820-1914), ou encore Ṣāliḥ b. 'Umar La'lī (1867-1928), cf. Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiğrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir : qism al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, p. 675 ; Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, vol. 1, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1965, vol. 1/3, p. 284 et 300 ; Yūsuf b. Bakīr AL-ḤAĞĞ SA'ID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iğtimā'iyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭba'a al-'arabiyya, 2006, p. 240-243.

savoir (*ṭalab al-ʻilm*) jouissent d'une grande estime, le prestige de leurs maîtres étant aussi un critère de distinction. Les fonctions, enfin, remplies par les uns et les autres donnent au groupe un caractère pyramidal : au son sommet se trouve le cheikh Bābā, chef de la *ḥalqa*, puis les *ʻazzāba*, membres des *ḥalqa*. D'autres oulémas, qui n'en font pas partie, mais ne sont plus de simples étudiants, gravitent autour. En bas, enfin, se trouvent les étudiants dépendants de la *ḥalqa*, les *irwān* (sing. *irū*).

Au quotidien, la mission des *ḥalqa* est de définir et transmettre les pratiques et les doctrines ibadites et de gérer, de façon générale, les affaires du ressort de la *šarīʻa*. Les oulémas et, parmi eux, les *ʻazzāba*, sont des techniciens du culte, chargés de dispenser les biens de salut. Les membres des *ḥalqa* effectuent un travail quotidien de diffusion de la foi auprès de la population : ces sont eux qui prêchent, enseignent, dirigent la prière, organisent diverses pratiques rituelles, rendent la justice et des consultations juridiques. A la fin de la période moderne, la *ḥalqa* compte un muezzin. Trois autres membres instruisent les enfants, cinq lavent les morts, un dirige la prière à la mosquée en qualité d'imam et deux autres *ʻazzāba* gèrent les biens de la mosquée. Un *ʻazzāba* est chargé de distribuer la nourriture aux *ʻazzāba* et aux élèves, un autre veille sur la propreté de la mosquée[46].

Par les biens de mainmorte et les dons reçus en échange de leurs services, les *ḥalqa* pourvoient à l'existence des *ʻazzāba* et, plus largement, des oulémas et étudiants de la région[47]. La vie des lettrés se déroule dans l'entourage de la mosquée : le sociologue M. Mercier établit clairement l'existence, dans les années 1920, d'un quartier propre aux religieux à Ghardaïa, à côté de la mosquée, au sommet du ksar :

> la mosquée constitue le centre d'un quartier puritain où habitent tous les individus religieux de l'agglomération. Il en résulte une sorte de spécialisation territoriale dans la ville abadhite elle-même ; non seulement toutes les habitations des kharéjites sont groupées entre elles, mais parmi elles on pourrait distinguer une acropole ecclésiastique et religieuse, entourée, au bas de la colline, par le quartier laïc et commerçant. Pour la même raison, l'aspect de cette partie supérieure de la ville est particulier ; il est triste et calme, on n'y entend pas de bruits.[48]

L'existence d'un quartier propre aux religieux laisse entendre l'existence d'un milieu fermé, aux contours nets, marqué par une certaine endogamie[49]. Théoriquement, le savoir seul permet

---

[46] CCDS/doc X-80, Pierre CUPERLY, *Société mozabite. La ḥalqa*, notes dactylographiées.
[47] Ces questions économiques sont davantage étudiées au chapitre VI.
[48] Marcel MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab, Ghardaïa la mystérieuse*, Alger, Soubiron, 1932, p. 78.
[49] Pour une discussion des rapports entre parenté spirituelle (rapport maître-disciple) et les modes de succession dynastique en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle, cf. Jean SCHMITZ, « Le souffle de la parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, p. 241-278.

d'accéder au groupe, mais la naissance a sans doute joué aussi un rôle, dans la mesure où certains lignages apparaissent, sans toutefois constituer la règle. Parmi les oulémas réformistes dont il est question dans cette thèse, certains sont issus de lignées religieuses : les familles Aṭṭfayyiš, Bakillī, Ṯamīnī et Bābakir, par exemple, donnent plusieurs oulémas à la région depuis le XVIII[e] siècle au moins[50]. Les études manquent pour établir précisément les lignages et les unions, surtout à propos des femmes[51].

L'organisation des cités mozabites repose aussi, au moins depuis le XVIII[e] siècle, sur la présence de femmes savantes (*ʿālima*), chargées pour la plupart d'enseigner à leurs consœurs les rudiments de la religion et, pour certaines, investies de la charge de laveuses des mortes (*ġassālāt* ou *timsiriddīn* en berbère). Interlocutrices privilégiées des oulémas, elles sont responsables de faire appliquer parmi les femmes la loi musulmane (*šarʿ*). Les travaux d'une ethnographe française, Amélie-Marie Goichon, permettent d'évoquer leurs fonctions dans le premier quart du XX[e] siècle, mais il paraît délicat de projeter cette image sur le passé : chaque ksar compte cinq laveuses, recrutées par cooptation, le plus souvent parmi les femmes veuves ou divorcées. L'une d'elles les dirige. Elles sont chargées de laver les dépouilles des femmes mortes et de lire le *Coran* auprès d'elles, mais aussi, par extension, de l'application du principe d'ordonner le bien et d'interdire le mal parmi les femmes, en lien avec les *ʿazzāba*, la sanction majeure étant le refus des soins funéraires et d'une sépulture en terre d'islam[52]. L'existence de telles femmes savantes est attestée au XIX[e] siècle, avec Manna bint ʿAmāra (ou Manna Naʿmāra), qui aurait connu le *Coran* par cœur et aurait dirigé les laveuses de Ghardaïa jusqu'en 1875[53]. « Les souvenirs ne remontent pas au-delà de soixante-dix ans »[54] selon A.-M. Goichon, assertion qui mériterait d'être vérifiée.

---

[50] La trace en est aisément repérable dans un dictionnaire biographique comme celui de Muḥammad b. Mūsā BABA ʿAMMI (éd.), *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.* La famille Bakallī, d'al-Atteuf, se retrouve par exemple dans les notices 47, 271, 442, 548, 668, 651 et 889.

[51] La remarque est faite par S. Mervin à propos des chiites du Liban : les femmes n'apparaissent quasiment jamais dans les dictionnaires biographiques, à moins d'être filles d'illustres oulémas. La mère est parfois évoquée, mais c'est là aussi pour préciser qu'un savant est issu d'une lignée religieuse du côté maternel. Cf. Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000, p. 73. Un exemple de fille de cheikh, insérée dans une lignée d'oulémas, est Ḥāǧa bint al-Šayḫ ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṯamīnī (m. 1808), élève de son père, le cheikh al-Ṯamīnī, elle est très respectée pour son savoir et devient une référence consultée par les oulémas à propos des questions familiales et matrimoniales. Cf. Muḥammad b. Mūsā BABA ʿAMMI (éd.), *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 250.

[52] Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane*, Paris, P. Geuthner, 1927, vol. 1/2, p. 220-225.

[53] Muḥammad b. Mūsā BABA ʿAMMI (éd.), *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 916, lui auraient succédé Māma bint Balḥāǧǧ (m. 1905) et Māma bint Sulaymān (1863-1931). Il en sera question au chapitre V.

[54] Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane*, Paris, P. Geuthner, 1931, vol. 2/2, p. 14.

Un second pilier, la ǧamāʿa

Les oulémas de la *ḥalqa* s'appuient sur un autre conseil dans le gouvernement de la ville, la *ǧamāʿa*. Les travaux historiques à son propos sont encore plus rares. La *ǧamāʿa* est un conseil de représentants (les *imeġrānen* ou *kbār*) de chacune des fractions tribales (*ʿašira*, pl. *ʿašā'ir*) du ksar. Ses origines sont méconnues, mais son existence à la période moderne est attestée. Le représentant d'une fraction peut être un chef de famille, ou une personnalité respectée pour sa conduite ou sa générosité. Ce type d'institution n'est pas propre au Mzab et se retrouve en bien des points du Maghreb. Certains spécialistes y voient un fait berbère et ces conseils donnent lieu à nombre d'interprétations[55].

Au Mzab, la présence de deux conseils (*ḥalqa* et *ǧamāʿa*) par ksar a intrigué les chercheurs. La présentation faite par Y. Daddi Addoun exprime l'interprétation dominante : il oppose à la *ḥalqa*, fondée sur le savoir, la *ǧamāʿa*, appuyée sur la structure lignagère[56]. La *ǧamāʿa* serait l'expression du caractère segmentaire de la société mozabite et traiterait des choses du monde, tandis que la *ḥalqa* en reflèterait le caractère islamique et s'occuperait de la vie religieuse de la cité. Une telle analyse, quelle que soit la distance prise avec les savoirs de l'époque coloniale, est tributaire de la lecture faite par Masqueray des *ḥalqa* et *ǧamāʿa*. Dès la première note de l'introduction à la *Chronique d'Abou Zakaria*, il précise :

> Je traduis ici *Tolba* ou *Hazzaben* par *Clercs*. Les ecclésiastiques du Mzab actuel sont encore constitués comme ils l'étaient au Moyen-Âge vis à vis des laïques.[57]

Avec Masqueray, les chercheurs de la période coloniale ont opposé la *ǧamāʿa*, « assemblée de laïcs », au « conseil de clercs » qu'aurait été la *ḥalqa*, opposition qui est à la fois justification et conséquence du choix fait par l'administration en 1882 de s'appuyer sur la *ǧamāʿa*, *via* le caïd, placé à sa tête et investi par l'autorité française, interface entre elle et ses administrés.

La *ǧamāʿa* reflète bien la structure segmentaire, puisqu'elle comprend un membre de chaque fraction tribale. Il est aussi clairement établi qu'il est nécessaire d'être ouléma pour devenir *ʿazzāba*. Toutefois, la composition des *ḥalqa* est aussi marquée par des réalités

---

[55] Pour un exposé récent et une discussion de celles-ci, cf. Alain MAHE, *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Bouchène, 2002, p. 117-144.

[56] Yacine DADDI ADDOUN, *Les institutions traditionnelles et les pouvoirs officiels au Mzab*, Mémoire de D.E.A., INALCO, Paris, 1990, cf. le chapitre I.

[57] E. MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*..., *op. cit*., p. VII. Il précise : « je n'hésite pas à m'en servir, bien qu'il doive paraître étrange dans le commentaire d'une Chronique musulmane. Pour l'excuser, je rappellerai ce que plusieurs personnes savent déjà en Algérie, que le Mzab est, à cette heure même, troublé et anxieux, parce que le parti laïque, qui s'est enrichi et instruit depuis notre occupation, fait une vive opposition aux Tolbas qui sont les clercs. Il y a un parti laïque chez les Ibadites de l'Oued Mzab : il y en avait un chez les Ibadites de Tahert. » (p. 62).

segmentaires, un équilibre entre les fractions (*'ašā'ir*) étant recherché[58]. Quant aux délégués de fractions à la *ǧamā'a*, ils peuvent tout à fait être des oulémas. La distribution des rôles entre les deux conseils à la période moderne n'est pas nette, les traces en sont peu exploitées encore. La pratique durant la période coloniale a donné une consistance à la séparation entre ordre séculier et ordre du savoir, cantonnant les *ḥalqa* à des questions cultuelles, alors que le champ d'application de la loi sacrée est bien plus vaste, ce qui rend toute exploration rétrospective périlleuse. L'interprétation donnée par I. Warscheid des *ǧamā'a* du Touat ouvre une piste pour comprendre ensemble les deux conseils. Il démontre que les *ǧamā'a* sont indissociables de la justice du *qāḍī* :

> D'une part, une existence légale est conférée à l'assemblée de notables villageois dans la mesure où celle-ci est appréhendée à travers le concept de la « *communauté de musulmans* » (*ǧamā'at al-muslimīn*). D'autre part, cette institution communautaire fondamentale dans l'organisation sociale de l'espace rural nord-africain se voit assigner une raison d'être formulée en termes religieux. Elle se voit conférer le rôle de garant de la mise en place d'un ordre normatif islamique et est conçue comme l'unique acteur institutionnel, à l'échelle locale, à même de pallier légitimement l'absence d'une souveraineté princière.[59]

En l'absence d'étude sur la jurisprudence au Mzab à la période moderne, l'hypothèse d'un rôle comparable joué par les *ǧamā'a* dans la légitimation de l'institution des *'azzāba* et d'un ordre politique sans Etat ni souverain peut être posée. Elle permettrait notamment de comprendre pourquoi les normes coutumières produites par les assemblées – *ḥalqa* et *ǧamā'a* – sont pensées comme contractuelles et nommées *ittifāqāt* (sg. *ittifāq* : accord, compromis). Certaines de ces conventions passées par les conseils du Mzab ont été traduites et publiées durant la période coloniale, le pouvoir cherchant les outils adéquats pour imposer son administration[60]. Ce travail reste toutefois superficiel et très biaisé par les besoins de l'administration, le travail de découverte et d'analyse de ces sources commence juste[61].

---

[58] Pierre CUPERLY, « Entretien avec le Cheikh Bayyūḍ », Texte préparatoire à l'« Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ », *Etudes Arabes*, 30, 1972, 26-52. Archives du CCDS, Ghardaïa.

[59] Ismaïl WARSCHEID, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIII^e siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014, p. 202-207. Un article de H. Touati, qui effectue l'archéologie de la notion de *sība*, apporte un exemple concordant : il évoque le docteur marocain Muḥammad b. Nāṣir (XVII^e), qui chercha à penser la coutume (*'urf*) et la *ǧamā'a* dans le cadre du droit musulman (*šar'*) : Houari TOUATI, « Le prince et la bête : enquête sur une métaphore pastorale », *Studia Islamica*, 83, 1996, p. 101-119. J. Scheele, enfin, montre que les *ǧamā'a* du Touat, comme les cadis, se fondent sur un cadre de référence islamique et que les premières fournissent tout autant une expertise aux deuxièmes que l'inverse : Judith SCHEELE, « Councils without Customs, Qadis without States: Property and Community in the Algerian Touat », *Islamic Law and Society*, 17-3, novembre 2010, p. 350-374.

[60] Marcel Morand (1863-1932) est le premier à entreprendre de regrouper et traduire des *iṭṭifaqāt*, qu'il désigne comme « les kanouns du Mzab », « ensemble de dispositions règlementaires dont la plupart ont un caractère pénal » (p. 7) et qui établissent des pénalités pour divers délits. Il les constitue ainsi en un recueil de *ḥudūd*. Un

Un tableau des institutions politiques du Mzab s'achève d'ordinaire sur la mention des organes qui, à l'échelle de l'Heptapole, « chapeautent » les ksour. Si aujourd'hui un conseil coordonne l'action des *'azzāba*, le *mağlis 'Ammī Sa'īd*, et un autre celle des notables[62], le *mağlis 'Abd al-Raḥman al-Kurṭī*, il importe de se garder de projeter dans le passé l'idée d'institutions permanentes. Il apparaît seulement qu'à partir d'une période indéterminée, un conseil regroupant les *'azzāba* et les notables de différents ksour a pu être réuni occasionnellement dans un cimetière de la vallée pour régler des questions juridiques, politiques ou sociales, notamment en prononçant des *ittifāqāt*[63]. Ce sont manifestement ce type de conseils qui réglait la question des relations avec les provinces ottomanes du Tell, garantissant l'indépendance des ksour, lesquels se contentaient de verser un tribut annuel à la régence d'Alger pour la protection de leurs ressortissants présents dans le Tell[64].

*La doctrine (*firqa*) ibadite*

Les oulémas sont les garants du respect des « orthodoxie » et « orthopraxie » ibadites. Afin d'en assurer la transmission, ils ont comme outils d'enseignement des *'aqā'id* (sing. *'aqīda*), professions de foi synthétiques, formulées sous forme de question/réponse et qui récapitulent

---

deuxième acteur, méconnu et à la position institutionnelle moins prestigieuse, E. Féliu, interprète judiciaire à Blida, publie en 1908 *Etudes sur la législation des eaux dans la Chebka du Mzab*, ouvrage qui donne à lire des *ittifāqāt* sur les questions hydrauliques. Il s'agit dans les deux cas de fournir à l'administration des outils. J'ai aussi trouvé quelques autres *ittifaqāt* dans les archives de la wilaya de Ghardaïa, traduits par le P. Giacobetti, père blanc, en 1914, pour le chef d'Annexe. Dans l'entre-deux-guerres enfin, Louis Milliot (1885-1961), professeur de droit musulman à l'Université d'Alger et directeur des Affaires indigènes de 1935 à 1940, et Marcel Mercier, juriste et sociologue, auteur d'une thèse en droit sur le Mzab, publient et utilisent d'autres *ittifāqāt*. Marcel MORAND, *Les kanouns du Mzab*, Alger, Adolphe Jourdan, 1903 ; E. FELIU, *Etude sur la législation des eaux dans la Chebka du Mzab*, Blida, A. Mauguin, 1908 ; Louis MILLIOT, « Recueil des délibérations des djema'a du Mzâb », *REI*, IV-2, 1930, p. 171-230 ; M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit*.

61 Une thèse vient d'être soutenue qui exploite pour la première fois ces documents comme sources historiques : Nāṣir BALḤAĞĞ, *Al-niẓām wa-l-qawānīn al-'urfiyya bi-Wādī Mizāb fī-l-fitrat al-ḥadīṯa (XV^e-XIX^e)*, Thèse de doctorat en histoire, Université de Constantine I (Mentouri), Constantine, 2014. Pour un exemple de travaux sur des sources comparables en contexte marocain, cf. les études de L. Mezzine et D. Hart : Larbi MEZZINE, *Le Tafilalt. Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1987 ; David M. HART, *Tribe and Society in Rural Morocco*, Londres, Frank Cass Publishers, 2000.

62 Une assemblée réunit aussi actuellement les femmes ibadites du Mzab à intervalles réguliers. Elle est nommée, « *lā ilāha illā Allāh* » (il n'est de dieu qu'Allah) et a une visée édificatrice plus que politique. Pour un exemple de cette présentation d'« institutions confédérales », cf. Y. DADDI ADDOUN, *Les institutions traditionnelles…*, *op. cit*., p. 28-30 .

63 Nacer BAELHADJ, « Les *'azzāba* et l'organisation sociopolitique du Mzab, selon les *ittifāqāt* de l'époque moderne », communication donnée aux journées d'études « Espaces, pratiques et modèles religieux dans l'ibadisme maghrébin, des origines à la période coloniale », 25-26 septembre 2014, Lyon II.

64 Nāṣir BALḤAĞĞ, « *'Alāqat ibāḍiyya wādī mizāb bi-l-'uṯmāniyyīn fī iyālat al-Ğazā'ir min ḫilāl risālat al-šayḫ Abī Mahdī 'Īsā ilā Yaḥyā Aġā* », article à paraître, au sujet d'une missive adressée par un cheikh du Mzab à Alger au XVI^e siècle. A propos des relations entre le Mzab et la régence d'Alger à la fin du XVIII^e siècle, cf. B. CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique…*, *op. cit*., p. 91.

les dogmes ibadites. Au Mzab, comme à Djerba, c'est celle d'Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ǧamī' (XIVe-XVe siècle) qui fait autorité[65]. Elle a été publiée et traduite par Motylinski[66].

Relativement proche d'une profession de foi sunnite, la profession ibadite s'en distingue par certains points[67]. Un premier volet des doctrines ibadites est marqué par les querelles des VIIe et VIIIe siècles autour de la succession au califat. Les ibadites conçoivent quatre voies (*masālik al-dīn*) selon lesquelles leur communauté peut s'affirmer et s'organiser : deux premières voies, celles du sacrifice (*širā'*) et de défense (*difā'*), importent peu à l'histoire ici envisagée[68]. La quatrième voie est celle de la manifestation (*ẓuhūr*), établie lorsqu'il est possible de créer l'imamat. Aux yeux des ibadites, tout homme musulman (ibadite), adulte, libre et irréprochable peut être élevé à la dignité d'imam, pourvu qu'il soit élu par un conseil de cheikhs et proclamé devant tous les « croyants ». La troisième voie, enfin, qui est liée au concept de *taqiyya* (dissimulation)[69], est la voie de clandestinité (*kitmān*). Les ibadites maghrébins vivent dans cette voie depuis la chute de l'imamat de Tahert. Elle leur permet de penser l'ordre en l'absence d'un imam et légitime l'existence des *'azzāba*[70].

D'autres questions doctrinales sont liées aux échanges et aux confrontations avec les écoles mutazilites et sunnites. Les ibadites se distinguent des premiers sur la question du *qadar*, le décret divin : la *'aqīda* d'Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ǧamī' affirme le devoir pour le musulman ibadite de croire « que Dieu est le créateur de tout ce qui a été, sera et est »[71], y compris les actes des hommes. Toutefois, si l'homme n'est pas créateur de ses actes, il n'y est pas non plus contraint et est libre de faire un choix : il est « acquéreur » de ses actes et en devient responsable[72]. Sur un deuxième point, la discussion sur la création du *Coran*, les ibadites divergent des sunnites et rejoignent la position mutazilite : « Il n'est pas des nôtres

---

65 Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, OPU, 1984, p. 52.

66 Sa dénomination varie. Tantôt elle est appelée *Muqaddimat al-tawḥīd* (introduction à l'unicité), tantôt *'Aqīdat al-'azzāba* (profession de foi des *'azzāba*) ou *Tawḥīd al-'azzāba* (unicité des *'azzāba*). Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire des abadhites algériens*, Alger, Fontana, 1905.

67 Depuis les années 1980, trois ouvrages synthétiques ont été consacrés aux ibadites et à leur doctrine : P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.* ; Valerie J. HOFFMAN, *The essentials of Ibadi Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012 ; Virginie PREVOST, *Les Ibadites : de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols, 2010. La présentation qui suit s'appuie en particulier sur la synthèse de V. Prévost.

68 Pour un aperçu de la signification de ces deux voies, cf. P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 59-60.

69 Comme la *taqiyya*, le *kitmān* désigne la « dispense des prescriptions de la religion en cas de contrainte et de dommage menaçant ». Elle constitue un devoir pour les ibadites et leur permet de dissimuler leur foi (en paroles et en actes) sans pécher. Rudolph STROTHMANN et Mokhtar DJEBLI, « Taḳiyya », *in EI²*, Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 145-146.

70 Pour un exposé de ces quatre voies, en lien avec le jurisprudence, cf. V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*

71 A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire…*, *op. cit.*, p. 17.

72 Sur la question du décret divin et de la création des actes humains, cf. le chapitre X de P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 257-285 ; V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 30-35.

[…] celui qui dit que le Coran est incréé » affirme la *'aqīda*[73]. Enfin, pour défendre la transcendance divine et lutter contre l'anthropomorphisme, les ibadites défendent trois autres points : l'impossibilité de la vision de Dieu (*ru'yat Allāh*) dans l'au-delà comme ici-bas[74] ; une interprétation métaphorique des versets anthropomorphiques (*mutašābih*) du *Coran*[75] ; et, enfin, ils considèrent que les attributs de Dieu constituent l'essence divine même : « Il n'est pas des [leurs] celui qui dit que les noms de Dieu sont créés »[76].

Certaines questions doctrinales revêtent une importance plus grande au quotidien, soit par la sotériologie qu'elles dessinent, soit en construisant le magistère des oulémas, soit, enfin, en définissant les contours de la communauté des « croyants » et les liens de solidarité qui les unissent. Un premier élément est fondamental :

> L'islam n'est complet que par la profession verbale et la pratique (*bi-qawl wa 'amal*)[77].

La foi (*imān*) est constituée de deux éléments inséparables : la parole et les actes. La profession de foi ne suffit pas à assurer le salut : il faut, pour être sauvé, accomplir l'ensemble des actes qui en témoignent.

Un clivage dogmatique sépare ibadites et sunnites sur le statut des pécheurs. Il joue un rôle important puisqu'il dessine les contours de la communauté. Pour les ibadites, un croyant qui commet un grand péché perd automatiquement sa foi. Il y a trois catégories d'individus : le croyant (*mu'min*) qui accomplit ce qu'il professe et qui connaîtra le salut. L'associateur (*mušrik*), coupable de grand péché (*kabā'ir al-širk*) et qui sera damné[78]. Enfin, l'hypocrite (*munāfiq*), coupable d'un grand péché d'hypocrisie (*kabā'ir al-nifāq*) et qui se trouve dans un état intermédiaire entre foi et associationnisme, l'état d'hypocrisie (*nifāq*). Ici-bas, il est châtié par la communauté et s'expose, dans l'au-delà, à la peine éternelle s'il ne se repent pas[79]. Les

---

[73] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire…*, *op. cit.*, p. 38-39. Sur la conciliation de la dissemblance radicale entre Dieu et le créé avec le phénomène du *Coran*, cf. le chapitre VIII de P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 213-234 ; V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 38-41.
[74] Sur la vision de Dieu, cf. le chapitre IX de P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 235-256.
[75] *Ibid.*, p. 186-190 ; V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 35-36.
[76] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire…*, *op. cit.*, p. 38 ; P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 190-206 ; V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 37-38.
[77] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire…*, *op. cit.*, p. 6.
[78] Pour les sunnites, celui qui commet un grand péché est un prévaricateur (*fāsiq*), mais demeure croyant et musulman.
[79] V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 27-28.

musulmans non ibadites (reconnus « unitaires ») appartiennent à cette catégorie[80] : « Il n'est pas des nôtres celui qui dit que les gens de la *qibla* doivent être tous l'objet de la *walāya* »[81].

Les contours de la communauté sont aussi définis par la *walāya* (association) et la *barā'a* (dissociation), thème le plus développé de la *'aqīda*[82]. La *walāya* est la solidarité qui lie les membres de la communauté et leur impose de se porter secours. Elle constitue une obligation mutuelle pour les « croyants (*mu'minūn*) » et joue un rôle important dans la jurisprudence : au Mzab, seul un ibadite méritant la *walāya* a le droit de témoigner, d'avoir une sépulture, de se marier avec un membre de la communauté et d'hériter[83]. La *barā'a* est l'exclusion de tous les pécheurs de la communauté. Elle est obligatoire envers les associateurs (*mušrikūn*), ou ceux qui persistent à commettre un péché mineur. Elle peut se traduire pour eux par l'excommunication (*barā'a*), châtiment le plus redoutable. Si elle détermine l'appartenance de l'individu à la communauté, la conduite du croyant l'engage aussi dans l'au-delà, en vertu d'une autre doctrine, celle dite de la promesse et de la menace (*al-wa'd wa-l-wa'īd*) : promesse de la récompense dont jouiront les « croyants », assortie de la menace de la damnation éternelle des pécheurs non repentis. Face à cela, les ibadites ont développé la notion de « crainte scrupuleuse (*wara'*) », une des quatre « bases (*qawā'id*) de l'islam »[84]. Elle commande au « croyant » de fuir toutes les situations dont il ne peut déterminer le statut de licéité afin de s'abstenir de tout ce qui peut l'amener à pécher. La crainte scrupuleuse va de pair avec la première des quatre bases de l'islam, la science (*al-'ilm*)[85].

> Il n'est pas des nôtres celui qui dit que la science de la religion peut s'acquérir sans être apprise.[86]

La valorisation du savoir est essentielle : une prière récitée sans être comprise est invalide[87]. Le prestige des oulémas est à la mesure de l'importance du *'ilm*. Leur mission est aussi d'appliquer la double prescription coranique d'ordonner le bien et de défendre le mal,

---

[80] Sur ce point, les ibadites se distinguent des autres kharijites qui considèrent les musulmans des autres groupes (*firqa*) comme polythéistes, ne bénéficiant donc pas de la protection des biens et de la vie garantie aux « hypocrites ».

[81] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire*..., *op. cit.*, p. 39.

[82] La question est traitée par Cuperly en bien des points de P. CUPERLY, *Introduction à l'étude*..., *op. cit.* Il lui a aussi consacré un document inédit : CCDS-docX-82, Pierre CUPERLY, « Admission-Exclusion Walaya-Bara'a », Ghardaïa, s.d. Pour un aperçu plus synthétique, il est possible de se reporter à V. J. HOFFMAN, *The essentials*..., *op. cit.*, p. 28-30.

[83] V. PREVOST, *Les Ibadites*..., *op. cit.*, p. 49-50. Ces questions sont abordées, dans le contexte de l'entre-deux-guerres, au chapitre V.

[84] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire*..., *op. cit.*, p. 7 et 18.

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.*, p. 41.

[87] V. PREVOST, *Les Ibadites*..., *op. cit.*, p. 46.

présentée dans la *'aqīda* comme deux des « huit flèches (*ashum*) de l'islam »[88]. Chez les ibadites du Maghreb cette prescription implique tous les « croyants », même les femmes et les esclaves[89] : avoir connaissance du péché commis par autrui sans le dénoncer revient à en être coupable soi-même. L'insistance sur le fait que le devoir s'impose à chacun, en tout moment et tout temps, selon sa capacité, est propre aux ibadites[90]. La façon dont ces valeurs et ces doctrines ont été vécues est sujette, comme tout objet historique, à des variations. Elles n'en constituent pas moins un ensemble de normes et de discours structurant l'ordre social et juridique du Mzab moderne et toujours mobilisé et réinterprété durant la période coloniale.

S'il est bien un domaine où les particularismes doctrinaux et jurisprudentiels des ibadites jouent un rôle, contribuant notamment à structurer la communauté, c'est celui de leurs relations avec les autres musulmans, au Mzab et en dehors, mais aussi avec les populations de confession juive implantées dans la région. Jamais les oulémas ibadites, ni les malékites, n'ont douté qu'ils appartenaient au groupe appelé à être élu, la *firqa al-nāǧiya* annoncée par un célèbre hadith, seule véritable « orthodoxie »[91]. Aussi les ibadites se désignent-ils comme « les compagnons de l'appel (*aṣḥāb al-da'wa*) », « les gens de la vérité (*ahl al-ḥaqq*) » ou « de l'entente (*ahl al-wifāq*) » et nomment-ils les musulmans d'autres obédiences « les contradicteurs (*al-ḫilāf* ou *al-muḫalifūn*)[92]. Dans ce jeu d'exclusion mutuelle, la doxographie a été utilisée à des fins politiques. Etudiant les textes malékites médiévaux, A. Amara montre qu'ils sont liés au contexte politique de concurrence entre pouvoirs rivaux et servent, surtout du XI^e^ au XIII^e^ siècle, à l'élimination des pouvoirs et de l'influence ibadites au Maghreb, avant que le discours hérésiographique se fasse plus discret, au XV^e^ siècle[93].

Les exclusions mutuelles perdurent dans la doxographie de la période moderne, même si leur concrétisation sur un plan social est difficile à établir[94]. A la fin du XIX^e^ siècle, des

---

88 Les six autres sont la prière, la *zakāt*, le jeûne, le pèlerinage, la visite des lieux saints (*al-'umra*) et le *ǧihād* : A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *L''Aqida populaire…*, *op. cit.*, p. 7 et 19.

89 Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 402.

90 *Ibid.*, p. 398-399.

91 Josef VAN ESS, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen Häresiographischen Texten*, Berlin, De Gruyter, 2010, vol. 1/2, p. 53.

92 Ces diverses expressions émaillent l'ensemble des sources ibadites. Elles sont récapitulées par M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit.*, p. 31.

93 Allaoua AMARA, « Entre la conversion et la mort : le statut et le sort des ibadites maghrébins d'après les textes juridiques malikites », *in* Mohamed MEOUAK (éd.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval.*, Madrid, CSIC, 2012, p. 516.

94 Pour une présentation de l'hérésiographie sunnite à l'encontre des ibadites et des réponses de ces derniers, cf. 'Alī Yaḥyā MU'AMMAR, *Al-Ibāḍiyya bayn al-firaq al-islāmiyya 'ind kuttāb al-maqālāt fī-l-qadīm wa-l-ḥadīṯ*, Londres, Dār al-ḥikma, 2001.

ibadites se seraient encore vu refuser la qualité de témoin dans la régence tunisienne[95]. Les discours religieux ne sont toutefois pas un reflet complet des pratiques sociales : des espaces d'échange, de coexistence ont existé, alimentés notamment par la pratique ibadite de la dissimulation. Ainsi, à Djerba au XV[e] siècle, « Aucun texte juridique malikite ne fait allusion à une persécution des malikites contre les ibadites – ou l'inverse. »[96] Les discours et les pratiques ont certainement considérablement varié et il faudrait mener une enquête approfondie, prenant la peine de les contextualiser très précisément pour pouvoir en tirer des enseignements. Au Mzab même, malgré des traces de violences, qu'il faudrait étudier davantage avant de caractériser, des populations malékites et juives vivent aux côtés des ibadites à la période moderne.

Le Mzab à la période moderne, des populations variées

Les populations du Mzab à la période moderne se sont pas uniquement composées d'ibadites berbérophones : Ghardaïa, tout comme Mélika, Berriane et Guerrara, abritent des populations malékites et arabophones, sédentarisées en périphéries des ksour. A Ghardaïa, deux tribus de nomades arabophones se sont sédentarisées aux portes du ksar, les Bānu Marzūq et les Mḏabiḥ[97]. Leur histoire mériterait d'être écrite : en l'état il n'est possible que de rendre compte des récits qui les entourent et font d'eux des populations hôtes des ibadites, lesquels les auraient acceptés en leurs murs au terme de contrats, aux XV[e] et XVI[e] siècles, contre leur protection. Les récits qui entourent l'existence de familles chaambi à Mélika et d'autres tribus encore à Berriane et Guerrara sont construits sur des modèles similaires[98]. Ils peuvent être interprétés comme justifiant la sujétion politique, à l'échelle locale, des malékites vis-à-vis des ibadites. Ils témoignent aussi de relations complexes : chaque ksar négocie avec les tribus nomades des accords de protection, probablement à lier à la crainte des pillages contre les implantations sédentaires et contre les caravanes marchandes, mais aussi aux luttes entre ksour. Il est aussi vraisemblable qu'il s'agissait d'attirer et de fidéliser une clientèle nomade, susceptible de venir périodiquement s'approvisionner dans les ksour.

---

[95] cf. *Taysīr al-tafsīr*, vol. IV sur XV, p. 69, Wizārat at-turāṯ al-qawmī wa-l-ṯaqāfa, Mascatte, 1994. Abdel-Hakim OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 2006, p. 335.

[96] A. AMARA, « Entre la conversion et la mort »..., *op. cit.*, p. 79.

[97] Marcel MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab. Etude de sociologie africaine*, Paris, Emile Pfister, 1922, p. 117-118.

[98] Yacine DADDI ADDOUN, *Relations entre ibadites et malikites au Mzab*, Mémoire de D.E.A., INALCO, Paris, 1989, p. 28-32.



Figure 2 : *Guerrara, vue générale avec tentes*. Photographie sur verre. CCDS/1.1897-Ghardaïa.

Ce cliché représente le ksar de Guerrara en 1897. Située dans un paysage moins encaissé que celui de la vallée du Mzab, Guerrara descend en pente douce, de la mosquée aux murs qui l'enserrent. Celles-ci marquent une césure très nette avec l'espace extérieur à la ville, vide de toute construction et dédié aux populations nomades et arabophones qui gravitent autour du ksar. De ces populations, quelques hommes sont présents : probablement des éleveurs et l'on peut distinguer un groupe de tentes, quelques dromadaires, un cheval et du fourrage. Derrière la tente, un groupe d'hommes en burnous discute. Le campement nomade est très proche de la ville et il n'y a aucun pâturage : les nomades font probablement une halte pour se rendre au marché.

Certains ksours comptent aussi une population de confession juive. Selon C. Amat, plus de 700 juifs vivent au Mzab en 1883, répartis inégalement entre Ghardaïa, Berriane et Guerrara. La communauté la plus importante est celle de Ghardaïa[99], cantonnée dans un quartier propre, à la périphérie du ksar[100]. Divers légendes courent sur les origines des populations juives du Mzab, qui toutes insistent sur leur caractère exogène. Certaines seraient venues de Djerba avec le cheikh ʻAmmī Saʻīd au XV^e^ siècle. D'autres seraient venues du Touat après les pogroms de Tamentit en 1492, ou encore du Caire[101]. Comme les malékites,

[99] 422 à Ghardaïa, 130 à Guerrara, 186 à Berriane, Charles AMAT, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888, p. 226.
[100] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 117-123.
[101] M. HUGUET, « Les Juifs du Mzab », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5-3, 1902, p. 559-573 ; Marcel MERCIER, « Les Juifs du Mzab et Israël », *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*,

les juifs ne doivent leur ancrage local qu'à l'hospitalité de leurs hôtes ibadites. Là encore, l'histoire de ces populations avant la période coloniale reste à écrire.

Les malékites sont, en vertu des doctrines exposées plus haut, considérés comme unitaires mais pécheurs : le statut des gens de la *qibla* est, à la période moderne, soumis à des traités. Ils ne peuvent être enterrés avec les ibadites, ni les épouser, ni témoigner en justice. Les juifs quant à eux, sont alors soumis à un statut de *ḏimmī*, la « protection » des ibadites majoritaires leur étant assurée contre le paiement d'un impôt spécial, la *ǧizya*. Ils sont astreints à porter des vêtements noirs et soumis aux conventions prises par les conseils du Mzab, notamment l'interdiction faite aux femmes d'émigrer[102]. Autres signes manifestes de discrimination, les populations juives vivent dans un quartier de relégation, isolé du ksar par un mur continu. Elles n'ont le droit qu'à un lieu de culte et n'ont pas le droit de posséder la terre[103]. Tous auraient exercé des professions de bijoutiers, armuriers, tanneurs ou cordonniers[104]. Ce statut de *ḏimmī* perdure jusqu'en 1882 et Marcel Mercier rapporte qu'en 1872, les habitants juifs de Ghardaïa ayant construit une deuxième synagogue, une centaine d'ibadites seraient venus la détruire, appliquant une décision de la *ǧamā'a* du ksar, « pillant même la caisse de la communauté et ne laissant par pierre sur pierre du nouvel édifice »[105].

Parmi les populations berbérophones, il en est aussi d'origines servile et subsaharienne, la société du Mzab étant esclavagiste[106]. La structure démographique du Mzab porte en elle-même les traces de circulations et d'échanges avec d'autres régions ibadites, ou non ibadites. L'Oued Mzab est inséré dans des réseaux de communication et d'échange sahariens et maghrébins et il ne constitue en aucune façon un isolat. Comme pour d'autres régions du Sahara, l'histoire de la période coloniale et du processus de construction du territoire national algérien tend à occulter une histoire largement transnationale, comme le rappellent Ghislaine Lydon, Judith Scheele ou encore Ismaïl Warscheid[107]. Les élites commerçantes et religieuses de la région circulent amplement.

19, 1960, p. 119-140 ; sur les pogroms de Tamentit, cf. John O. HUNWICK, « Al-Mahîlî and the Jews of Tuwât: The Demise of a Community », *Studia Islamica*, 61, 1985, p. 155-183.

[102] M. HUGUET, « Les Juifs du Mzab »..., *op. cit.* La question de l'émigration des femmes est traitée au chapitre V de cette thèse.

[103] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 121.

[104] Abel André COŸNE, *Le Mzab*, Alger, Adolphe Jourdan, 1879, p. 18.

[105] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 127.

[106] Cette question n'a pas du tout été étudiée, hormis dans sa configuration coloniale : cf. la troisième partie de Benjamin C. BROWER, *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York, Columbia University Press, 2009.

[107] Ghislaine LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; J. SCHEELE, « Councils without Customs, Qadis without States »..., *op. cit.* ; James MCDOUGALL et Judith SCHEELE (éd.), *Saharan frontiers: space and mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012 ; Judith

B. Les réseaux d'un archipel saharien (XVII^e-XIX^e siècles)

Ecrire l'histoire du Mzab à la période moderne n'est pas chose aisée, les sources produites localement sont quasiment inexploitées[108], peut-être faute d'avoir été suffisamment cherchées. Les sources extérieures sont plus étudiées et l'histoire des Mozabites est surtout écrite à partir des traces de leurs migrations, religieuses, de commerce et de travail[109]. En croisant les documents internes et les traces des mouvements migratoires des Mozabites, il est possible d'inférer quelques hypothèses sur l'histoire du Mzab à la période moderne et d'en esquisser les évolutions socio-économiques.

1. Migrations commerçantes et religieuses

Le Maghreb à l'époque moderne est marqué par un morcellement et d'indéniables difficultés de circulation, mais celle-ci n'en est pas moins une réalité : d'une part, les migrations temporaires de travail et les échanges régionaux sont inséparables de l'économie de subsistance[110], d'autre part, les migrations religieuses, pèlerinage et quête du savoir (*ṭalab al-'ilm*) connectent les régions sahariennes aux capitales de l'Afrique du nord et au Hedjaz. Bien qu'apparemment isolé dans une vallée aride du Sahara, et quand bien même leurs traces demeurent encore peu nombreuses, le Mzab alimente les flux de populations, de biens, de savoirs, d'informations, d'autorités religieuses et d'institutions qui font le Maghreb.

La présence mozabite au Tell

La présence commerciale des ibadites du Mzab et de Djerba dans les villes du Tell remonte, selon R. Brunschvig, à l'occupation ottomane à la fin du XVI^e siècle[111], mais les récits de voyage n'évoquent la présence de Mozabites à Alger qu'à partir du XVII^e siècle : Emanuel d'Aranda de Bruges (ca. 1612-1686), capturé en 1641, relate l'existence d'une colonie mozabite à Alger[112]. Thomas Shaw (1694-1751), chapelain à Alger (1720-1732), note que les

---

SCHEELE, « Traders, Saints, and Irrigation: Reflections on Saharan Connectivity », *The Journal of African History*, 51-03, 2010, p. 281-300 ; I. WARSCHEID, « Entre mémoire lettrée et vécu institutionnel »..., *op. cit.* ; I. WARSCHEID, *Traduire le social en normatif...*, *op. cit.*

[108] Il s'agit pour l'essentiel des conventions (*iṭṭifāqāt*) passées par les différents conseils de la région.

[109] Hormis D. Holsinger et M. Hoexter, qui ont pris pour objet d'étude la présence des Mozabites dans le Tell ou dans le commerce saharien, les travaux dans lesquels j'ai glané des informations les concernant portent sur des sujets plus vastes d'histoire sociale et économique du Maghreb moderne.

[110] Lucette VALENSI, *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790-1830*, Paris, Flammarion, 1969, p. 26-30 ; Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistances : le Maroc précolonial*, vol. 1, Le Caire, IFAO, 1997, p. 419-423 et 471.

[111] Robert BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides : des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1982, vol. 1/2, p. 333. Noter toutefois qu'il affirme cela sans citer de sources.

[112] Emanuel d'ARANDA, *Relation de la captivité du sieur Emanuel d'Aranda, où sont descriptes les misères, les ruses et les finesses des esclaves et des corsaires d'Alger*, Paris, G. Clousier, 1657, p. 94-97.

Mozabites y travaillent dans les abattoirs[113]. Enfin, en 1788, Venture de Paradis (1739-1799) présente un groupe prospère et individualisé[114]. Les Mozabites jouissent d'un statut stable et renforcent leur présence au début du XIX[e] siècle, alors même que la régence d'Alger connaît un déclin économique. Des témoignages comme celui du consul des Etats-Unis, William Shaler (1773-1833), l'indiquent :

> Les Mozabites sont un peuple paisible, travailleur et commerçant, (…) ils sont entièrement indépendants de ce gouvernement et bénéficient, en ce qui concerne leurs privilèges et leur commerce, de dispositions (*stipulations*) spécifiques octroyées par la Régence. En vertu de celles-ci, ils ont un Amin, ou Consul, résidant à Alger et qui a l'entière juridiction en matière civile sur ses compatriotes. Ils semblent être un peuple très favorisé ici ; ils sont les principaux agents du commerce d'Alger avec l'intérieur et jouissent de très longue date d'un monopole sur les bains publics, les boucheries et les moulins de la ville.[115]

L'idée d'une communauté prospère et dotée d'une organisation propre est confirmée par les travaux de M. Hoexter et I. Grangaud[116]. A Constantine, les Mozabites vivent dans le quartier de Raḥba al-Ǧamal où ils disposent d'un *funduq*[117]. Chaque implantation va avec des spécialisations professionnelles : à Alger au XVIII[e] siècle, ils sont petits commerçants, manœuvres, boulangers et maîtres de bains publics[118]. A Constantine, dans les années 1830,

---

[113] « The Beni Mezzab, notwithstanding they pay no tribute, have been from time immemorial the only persons employed in the Slaughter Houses of Algiers ». cf. Thomas SHAW, *Travels, or Observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, Oxford, Printed at the theater, 1738, p. 86.

[114] Jean-Michel VENTURE DE PARADIS, *Alger au XVIII[e] siècle*, Alger, A. Jourdan, 1898, p. 48-49.

[115] « The Mozabis are a quiet, industrious, and commercial people, (…) they are entirely independent of this government, and have express stipulations with the Regency respecting their privileges and their trade, by wich they have an Amin, or Consul, resident in Algiers, whose civil jurisdiction is supreme over his countrymen. They apear to be a much favoured people here; they are the principal agents in the trade of Algiers with the interior, and they enjoy the prescriptive monopoly of the public baths, the butcheries, and mills of the city », William SHALER, *Sketches of Algiers, political, historical, and civil; containing an account of the geography, population, government, revenues, commerce, agriculture, arts, civil institutions, tribes, manners, languages, and recent political history of that country*, Boston, Cummings, Hilliard and Co, 1826, p. 87.

[116] Miriam HOEXTER, « Taxation des corporations professionnelles d'Alger à l'époque turque », *ROMM*, 36-1, 1983, p. 19-39 ; Miriam HOEXTER, « Effects of the Transition from the Turkish to the French Regime in Algiers - The Case of the Mzābī Ṭalaba (*tolba*) », *Asian and African Studies, Journal of the Israel Oriental Society*, 17-1-3, 1983, p. 121-137.

[117] Comme en attestent deux sources du début du XIX[e] siècle : un poème chanté de 1802 (cf. Auguste COUR, *Constantine en 1802, d'après une chanson populaire du Cheikh Belqasem Er-Rahmouni El-Haddad*, Alger, J. Carbonel, 1919) et un manuscrit arabe court anonyme et non daté sur les métiers de Constantine (Louis-Charles FERAUD, « Les corporations de métiers à Constantine avant la conquête française (traduction d'un manuscrit arabe) », *Revue Africaine*, 16, 1872, p. 451-454). Réf. citées par Isabelle GRANGAUD, *La ville imprenable : une histoire sociale de Constantine au 18[e] siècle*, Paris, EHESS, 2002, p. 43. Noter qu'à Tunis aussi les ibadites disposent de leur propre souk, le « Sūq al-Laffa », construit par Yūsuf dey (1610-1637) pour les Djerbiens. A. Hénia indique aussi l'existence d'un lieu de résidence obligé de ces derniers dans la médina. Cf. Abdelhamid HENIA, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne : XVI[e]-XIX[e] siècles*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1999, p. 232 et 248.

[118] Tal SHUVAL, *La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle : population et cadre urbain*, Paris, CNRS-Editions, 1998, p. 126.

les Mozabites sont marchands au détail, frituriers, traiteurs et bouchers.[119] Ils appartiennent aux corporations de *barrānī*, les gens du dehors, qui sont à la fois corporation de métiers et encadrement communautaire. Chacune correspond à des spécialisations professionnelles et est dirigée par un *amīn*, nommé par le dey[120]. La signification sociale de ces structures d'encadrement est débattue. I. Grangaud conteste la lecture segmentaire des corporations. Le terme de *barrānī*, étranger à un lieu, forain, renverrait « non à une organisation ethnique, mais à des pratiques de la ville différentielles, en fonction de l'inscription plus ou moins durable dans l'espace urbain ». Les organisations de corporations *barrānī* ne traduiraient pas des « catégories distinctives et fermées attachés à des états stables liés à l'origine, mais des droits attachés à des pratiques urbaines, plus fluides et dynamiques »[121].

Les Mozabites dans le commerce transsaharien et son évolution

La présence des Mozabites est détectable en de nombreux nœuds du commerce maghrébin et transsaharien[122]. Jean-Louis Miège puis d'autres historiens du commerce comme D. Holsinger se sont essayés, essentiellement à partir de sources du XIX^{e} siècle, notamment consulaires, à écrire l'histoire de ces circulations commerciales[123]. J.-L. Miège, dans les années 1970, tente de restituer les réseaux d'échange du commerce saharien au XIX^{e} siècle et montre que le Mzab appartient à une « zone centrale » qui va, d'une part, du Touat au Mzab et, d'autre part, de Ghadamès à Gabès. Il met en évidence tout un ensemble de villes de première et de deuxième importances, remarquant que « le lien de l'une à l'autre de ces villes est assuré par des commerçants spécialisés appartenant pour la quasi-totalité à des minorités religieuses ou ethniques », parmi lesquelles les Mozabites. Comme ceux des autres minorités,

---

[119] ANOM, F80 556, cité par Houari TOUATI, « Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane », *Revue d'histoire maghrébine*, 47-48, décembre 1987, p. 268.

[120] Venture de Paradis mentionne comme corporations de *barrānī* celles des Biskri, des Mozabites, des Djidjellis et des Kabyles. Cf. H. TOUATI, « Les corporations de métiers »..., *op. cit.* ; T. SHUVAL, *La ville d'Alger...*, *op. cit.* ; Isabelle GRANGAUD, « A propos de la ''corporation des Bni-Mzab''. Repenser la question de l'appartenance locale à Alger à l'époque ottomane », communication inédite, 2004.

[121] I. GRANGAUD, « A propos de la ''corporation des Bni-Mzab'' »..., *op. cit.* I. Grangaud discute la lecture d'H. Touati qui voit dans les *barranī* une forme de solidarité fondée sur l'appartenance d'origine, insérée dans un encadrement social et une hiérarchisation professionnelle des groupes segmentaires. Selon elle, cette lecture serait le fait de la « réorganisation » des confréries de *barrāniyya*, sur une base ethnique, par les autorités françaises à Alger à partir de 1832 et, partant, de la rétroprojection de leur signification sur l'époque moderne.

[122] Venture mentionne leur rôle dans le commerce de plumes d'autruches J.-M. VENTURE DE PARADIS, *Alger au XVIIIe siècle...*, *op. cit.*, p. 32.

[123] Donald C. HOLSINGER, « Trade routes of the Algerian Sahara in the XIXth Century. », *ROMM*, 30-1, 1980, p. 57-70 ; Jean-Louis MIEGE, « Le commerce transsaharien au XIX^{e} siècle », *ROMM*, 32-1, 1981, p. 93-119.

> ces commerçants concentrent une grande partie du capital nécessaire à des spéculations commerciales de grande envergure et de longue durée et qui comme telles mobilisent des ressources financières importantes.[124]

D. Holsinger, s'appuie sur l'enquête réalisée dans les années 1840 par Ernest Carette, membre de la « Commission pour l'exploration scientifique de l'Algérie ». Il relève quatre routes principales reliant le Tell algérien et le Sahara : dans la partie centrale, elles convergent du sud de Médéa et Boussaâda vers Laghouat et Ghardaïa, principal marché de la région[125]. L'importance de Ghardaïa est aussi marquée par la largeur du réseau commercial de la ville, en communication, outre Alger, avec Tunis *via* les oasis de l'est du Sahara algérien, ainsi qu'avec le Maroc *via* Tafilalt et Figuig, l'Afrique subsaharienne *via* Metlili et El Goléa.

Ces descriptions du premier XIX^e^ siècle posent la question des évolutions à l'œuvre dans le commerce transsaharien. Carette présente un commerce saharien toujours actif, mais ses enquêtes sont à envisager avec circonspection[126]. Peut-être Miège est-il victime du discours de Carette lorsqu'il affirme que les débouchés algériens du commerce transsaharien disparaissent, « au début du XIX^e^ siècle pour la zone côtière et au milieu du siècle pour les oasis présahariennes »[127]. D. Holsinger avance au contraire que les Mozabites se seraient davantage tournés vers les villes du Tell à partir du XVIII^e^ pour compenser un déclin précoce du commerce saharien[128]. En 1826, Shaler affirme lui aussi que les échanges commerciaux entre le Tell algérien et le Sahara sont « très limités », notamment en raison de l'insécurité des routes commerciales[129].

Il n'est possible que de spéculer sur leur place dans les échanges transsahariens et l'évolution de ces derniers. Le rôle des Mozabites dans le commerce au long cours n'est pas net. Ceux-ci se maintiennent probablement mieux dans les échanges régionaux, essentiels

---

124 J.-L. MIEGE, « Le commerce transsaharien au XIXe siècle »..., *op. cit.*, p. 96.

125 Cette enquête a été publiée en 1844. cf. Ernest CARETTE, *Étude des routes suivies par les Arabes dans la partie méridionale de l'Algérie et de la régence de Tunis : pour servir à l'establissement du réseau géographique de ces contrées, accompagnée d'une carte itinéraire*, Imprimerie royale, 1844 ; Ernest CARETTE et Emilien RENOU, Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie méridionale, Impr. royale, 1844, références citées par D. C. HOLSINGER, « Trade routes of the Algerian Sahara in the XIX^th^ Century. », *op. cit.*

126 Les travaux de B. Brower et H. Blais à manier avec prudence envers l'œuvre de Carette. Ils montrent que son objectif est de façonner l'image d'un « Sahara algérien » et sa complémentarité avec le Tell. Ce faisant, il insiste sur les échanges économiques, exagérant sans doute leur importance. Cf. Hélène BLAIS, *Mirages de la carte. L'invention de l'Algérie coloniale*, Paris, Fayard, 2014, p. 242-243.

127 J.-L. MIEGE, « Le commerce transsaharien au XIX^e^ siècle »..., *op. cit.*, p. 97.

128 D. C HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community: the Mīzābīs in Eighteenth-and Nineteenth-Century Algeria », *The Journal of African History*, 21-01, 1980, p. 61-74.

129 W. SHALER, *Sketches of Algiers...*, *op. cit.*, p. 87.

pour une économie de contrainte et de subsistance comme celle du Mzab[130]. D'autres circulations sont plus clairement établies, les circulations religieuses.

Le hadj et la quête du savoir

Les traces de circulations les plus anciennes sont commerciales et caravanières, mais les Mozabites se sont, comme les autres ibadites du Maghreb, aussi lancés dans des migrations religieuses, entre les points de l'archipel ibadite et plus à l'est. Articulant migrations d'études et pèlerinage, aux flux financiers et de commerce, ces circulations contribuent à la construction des savoirs et du groupe de statut qui en a le monopole, les oulémas.

Les circulations de lettrés entre régions ibadites sont les plus importantes. Elles contribuent à faire vivre la doctrine ibadite, comme en témoignent par exemple, au XVI^e^ siècle, les trajectoires des cheikhs 'Ammī Sa'īd, Daḥmān b. al-Ḥāǧǧ et Bālḥāǧǧ Muḥammad b. Sa'īd. Originaires de Djerba, ces oulémas se seraient installés au Mzab, l'un à Ghardaïa, l'autre à Beni Isguen, le troisième à Bou Noura, à la demande des populations locales qui souhaitaient les voir restaurer l'ibadisme[131]. Lorsque les oulémas ne circulent pas, ce sont les informations qui s'échangent : les cheikhs du Mzab correspondent avec un lettré djerbien d'Al-Azhar, Abū Zayd b. Aḥmad b. Abī Sunna (m. 1688)[132]. Les bibliothèques des oulémas témoignent aussi de circulations de manuscrits, comparables à la « soif de connaissance » étudiée par Ghislaine Lydon[133]. Au début du XIX^e^ siècle, le cheikh 'Umar b. Mūsā al-Yasǧinī (m. 1852) achète des manuscrits hors du Mzab[134] et, quelques décennies plus tard, Ibrāhīm b. Yūsuf Aṭṭfayyiš (m. 1886), dont le frère Muḥammad joue un rôle clé à la fin du XIX^e^ siècle, profite d'un long séjour d'études en Egypte et en Oman pour se constituer une bibliothèque de manuscrits, dont il confie l'acheminement aux pèlerins[135].

---

[130] Sur ces échanges régionaux, N. Michel note qu'ils sont « inséparables de l'économie de subsistances » et que « la minceur des sources ne permet, au mieux, que [de les] entrevoir ». N. MICHEL, *Une économie de subsistances*..., *op. cit*., p. 471.

[131] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910, p. XIV ; Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1971, vol. 2/3, p. 249-253 ; Ḥammū Muḥammad 'Īsā AL-NURI, *Dawr al-Mīzābiyyn fī Ta'rīḫ al-Ǧazā'īr qadīman wa ḥadīṯan*, Constantine, Dār al-ba'ṯ, p. 73-102, « 'Ulamā' wa mašā'iḫ al-ibāḍiyya bi-Mīzāb » ; Y. b. B. AL-ḤAǦǦ SA'ID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb*..., *op. cit*., p. 100-101 ; Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., notices 321 et 402.

[132] Comme en témoigne un manuscrit : *Risāla min Wādī Mīzāb ilā Abī Zayd b. Aḥmad b. Abī Sunna*, cahier 1, p. 16, cité dans Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., notice 357.

[133] Ghislaine LYDON, « A Thirst for Knowledge: Arabic Literacy, Writing Paper and Saharan Bibliophiles in the Southwestern Sahara », *in* Graziano KRÄTLI et Ghislaine LYDON (éd.), *The trans-Saharan book trade: manuscript culture, Arabic literacy and intellectual history in Muslim Africa*, Leiden, Brill, 2011, p. 35-72.

[134] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., notice 675.

[135] M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*..., *op. cit*., p. 284 et 300.

Autre mobilité, la quête du savoir (*riḥla li-ṭalab al-ʻilm*), une migration savante temporaire auprès de savants de renom[136], semble avoir été pour les oulémas ibadites durant la période moderne une des voies d'apprentissage, probablement la voie de l'excellence, comme elle l'était pour les sunnites[137]. Avoir effectué un périple en quête du savoir assurait un grand prestige aux oulémas. La trajectoire du cheikh Abū Sulaymān (Dāwūd b. Ibrāhīm al-Talātī) en témoigne. Mort en 1560, ce savant originaire de l'île de Djerba aurait voyagé par deux fois au djebel Nefoussa, puis aurait séjourné en Egypte avant de rallier le Mzab en 1554 pour y suivre les leçons d'Abū Mahdī ʻĪsā b. Ismāʻīl[138]. Tunis est aussi une destination privilégiée des oulémas en formation et les ibadites du Maghreb s'y retrouvent. Bāḥmad b. Sulaymān al-Qarārī (m. 1848), se rend pour étudier à Tunis entre 1812-1813 et, une fois rentré au Mzab, est consulté depuis d'autres points du Maghreb[139].

Sur les routes du hadj, Le Caire est, jusqu'à la fin du XIXe siècle, « le point de passage obligatoire des pèlerins maghrébins, qu'ils viennent par voie de terre ou de mer » et les ibadites participent, comme les autres populations d'Afrique du Nord aux « relations étroites, spirituelles et matérielles, qui se sont tissées entre les pays du Maghreb et l'Egypte » dépeintes par A. Raymond[140]. Au XVIIe siècle, des familles de marchands ibadites de Djerba instituent au Caire une fondation pieuse (*waqf)* pour les étudiants ibadites maghrébins, la *wikālat al-Baḥḥār* ou *wikālat al-ğāmūs*. Située près de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, dans un quartier marqué la présence maghrébine, la *wikālat al-ğāmūs* (litt. caravansérail du bœuf) est constituée de locaux commerciaux et d'une vingtaine de chambres, destinées à loger des étudiants. Elle continue à les accueillir jusque dans les années 1950[141].

---

136 Pour une définition de la *riḥla* au Maghreb à la période moderne, cf. H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes...*, *op. cit.*, p. 31-34.

137 A propos des sunnites, Raymond observe que « les biographies des cheikhs de Tunisie et d'Afrique du Nord sont édifiantes [...] : des études à l'Azhar, soit à l'occasion d'un passage au Caire, sur le chemin de La Mecque soit, d'une manière plus approfondie, au cours d'un séjour prolongé, ont été le couronnement de la carrière universitaire de beaucoup de futurs « ulamâ de Tripoli, de Tunis, d'Alger ou de (...) Fès. » André RAYMOND, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au dix-huitième siècle », *Cahiers de Tunisie*, 26-27, 1984, p. 336-371.

138 M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya...*, *op. cit.*, p. XIV ; ʻAlī Yaḥyā MUʻAMMAR, *Al-ibāḍīya fī mawkib al-ta'rīḫ*, Beyrouth, Dār al-Ṯaqāfa, 1964, vol. 3/4, p. 157-161 ; Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻğam aʻlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 306.

139 Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻğam aʻlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, p. notice 150.

140 A. RAYMOND, « Tunisiens et Maghrébins au Caire »..., *op. cit.*, p. 336 371 ; André RAYMOND, « Les quartiers de résidence des commerçants et artisans maghrébins au Caire aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Revue d'histoire maghrébine*, 10-31-32, 1983, p. 355-364.

141 Les informations sur ce caravansérail, nœud essentiel du maillage ibadite, demeurent fragmentaires. Elles ont été recueillies par M. Custer, lors d'une enquête orale, au début des années 1970. Cf. Martin H. CUSTERS, *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West, c.1880-1960s: an Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications*, Maastricht, M. H. Custers, 2006.

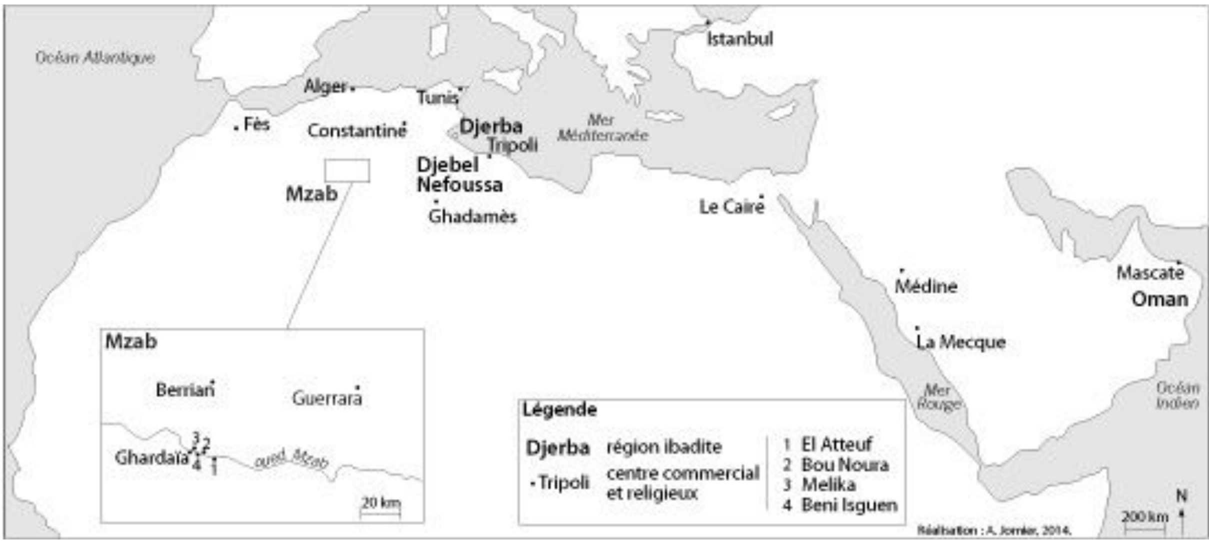


Figure 3 : L'archipel ibadite à la période moderne, carte de localisation

Un témoignage, recueilli dans les années 1840 à Tunis, laisse entrevoir l'imbrication entre migrations de travail, flux commerciaux à des échelles régionales ou transnationales et migrations religieuses. Il s'agit du « pèlerinage de Hadji-Nacer de l'Ouad-Mzab » : originaire de Ghardaïa, il émigre à Oran au sortir de l'enfance, au début des années 1790, et y trouve un emploi de garçon de bain. Il réside ensuite à Alger, Bône et Tunis, où il serait arrivé aux alentours de 1798. Il y travaille durant quatorze ans, toujours dans des bains maures. En plus de ces voyages maghrébins, Ḥāǧǧ Nāṣir effectue le pèlerinage à La Mecque, en compagnie d'autres Mozabites, démarche religieuse et opération commerciale par laquelle il double son capital. À son retour à Tunis, en 1816, il est en mesure d'acquérir un bain à Tunis[142]. C'est certainement par les routes du hadj que les liens avec les ibadites d'Oman ont pu se maintenir : des oulémas du Djebel Nefoussa et du Mzab adressent autour de 1780 à l'imam omanais Aḥmad b. Sa'īd et ses deux fils, une lettre les appelant à restaurer la vraie religion[143].

Les biographies et les chroniques délimitent ainsi une aire saharo-maghrébine de circulations ibadites qui va du Mzab, à Djerba et au djebel Nefoussa, en passant par les oasis des Oued Mia, Ghir et du Djérid, ainsi que Constantine et Tunis. Par-delà le djebel Nefoussa, il est connecté au reste du monde musulman *via* la route du hadj, Le Caire, le Hedjaz et le pôle ibadite oriental d'Oman, composant un espace de circulation proprement ibadite qui croise l'espace de circulation des savants sunnites, les grandes routes terrestres et maritimes d'ouest en est du soufisme[144]. Les traces de circulations à la période moderne dessinent une

[142] M. PRAX, *Algérie. Commerce de l'Algérie avec La Mecque et le Soudan*, Paris, Just Rouvier, 1849.
[143] John C. WILKINSON, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 230.
[144] Cf. Rachida CHIH et Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Egypte (XVIe-XVIIIe siècle) », *in Le soufisme à l'époque ottomane, XVIe-XVIIIe siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 1-55.

géographie de flux et circuits ibadites le long de la frange septentrionale du Sahara infirmant l'image d'un Mzab en déclin intellectuel.

2. Le Mzab moderne, entre contraintes environnementales et croissance démographique

Sur le Mzab à la période moderne les sources sont peu explorées : quelques conventions (*ittifāqāt*) passées par les conseils d'un ou de plusieurs ksour, et un manuscrit, attribué au Hāǧǧ Yūsuf b. Ḥammū b. ʿAddūn, cheikh du ksar de Beni-Isguen vers la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle[145]. L'archéologie pourrait constituer une ressource intéressante[146], mais aucune mission de fouilles n'a cependant été effectuée, ni n'est prévue. L'histoire doit être écrite en croisant des sources, pour le moment lacunaires, et les traces des migrations et des activités commerciales des Mozabites, qu'elles soient régionales ou transsahariennes.

Des échanges régionaux, vitaux pour une économie de subsistance

Les travaux de D. Holsinger donnent un aperçu du commerce régional, méconnu, « les échanges intérieurs [n'étant] pas le prolongement naturel des échanges internationaux, ni l'inverse », comme l'écrit N. Michel à propos du commerce dans le Maroc précolonial[147]. Les Mozabites restent, vers 1826, actifs dans le commerce entre le nord du Maghreb et le Mzab[148]. Ce dernier, par sa situation sur une ligne est-ouest d'oasis à la frange nord du Sahara est à la fois un point de passage du commerce entre le Tell et le Sahara et des mouvements réguliers du nomadisme pastoral. L'échange d'une large gamme de services et de biens lie nomades et sédentaires et permet de corriger les insuffisances de l'économie locale. Des observateurs, au début de l'occupation française, ont noté cette interdépendance, comme Joseph Robin, officier des bureaux arabes, chargé d'administrer la région dans les années 1880. Il note :

> Ces deux populations, les Arabes du Sud et les Mozabites, sont intimement liées d'intérêts et elles ne pourraient vivre l'une sans l'autre ; ce qu'il y a de plus curieux, c'est

[145] Ce manuscrit dont existent différentes versions et dont l'attribution est incertaine est très partiellement traduit et publié dans Marthe GOUVION et Edmond GOUVION, *Le Kharedisme. Monographie du Mzab*, Casablanca, Imprimeries réunies, 1926, p. 328-331.
[146] En témoignent les réflexions de M. Chekhab à propos de la morphologie urbaine spécifique de Berriane et Guerrara, qui confirmerait leur création au XVIIe siècle, cf. M. CHEKHAB-ABUDAYA, *Patrimoine architectural du Sud algérien…*, *op. cit.*, vol. 2, p. 213-233.
[147] N. MICHEL, *Une économie de subsistances…*, *op. cit.*, p. 409. Il explique, p. 471, la différence entre la nature et les rythmes du commerce international et du commerce régional : « il existait, entre les échanges des produits de base de l'économie de subsistances, et le négoce des biens manufacturés et des produits « riches », non pas à proprement parler un hiatus, mais une différence de rythme et d'ampleur telle, que les transformations du grand commerce n'affectaient le reste des échanges que de manière atténuée et indirecte. »
[148] W. SHALER, *Sketches of Algiers…*, *op. cit.*, p. 89-90.

> qu'elles professent l'une pour l'autre un souverain mépris, à cause de la différence de leurs cultes et aussi à cause de la différence de leurs mœurs et de leurs sentiments.[149]

Du marché de Ghardaïa, Robin laisse une description vivante :

> Ce n'est que les jours de marché que les rues montrent un peu d'animation. On voit arriver des caravanes d'Arabes des tribus, avec leurs chameaux de transport, amenant les produits du Nord et de l'extrême Sud ; on étale sur la place du marché les dattes, les grains, les laines, des charges de bois et des denrées qu'on ne rencontre pas sur les marchés du Tell ; à coté, sont exposés les troupeaux de moutons ; plus loin, le delal[150] fait sa vente à la criée ; les boutiquiers ont bondé plus que jamais leurs magasins des marchandises les plus variées ; des débats interminables s'engagent entre vendeurs et acheteurs ; le mouvement et la vie succèdent au calme habituel des villes.[151]

Une photographie sur verre prise dans le premier quart du XX^{e} siècle montre la perpétuation de ces échanges régionaux. Derrière l'aspect « grouillant » pointé par la légende – dans lequel se lit un jugement de valeur négatif sur l'économie de bazar et une animalisation de la population –, le souk de Ghardaïa, comme celui de Sefrou, au Maroc, qu'a immortalisé l'anthropologue Clifford Geertz, est probablement une « institution clé »[152].

Les échanges à l'échelle régionale s'articulent avec le mouvement continu des migrations temporaires de travail des Mozabites dans le Tell, ou avec les migrations annuelles des pasteurs nomades des tribus avoisinantes. Ces dernières suivent un modèle type bien connu[153]. S'il connaît des variations, en voici le canevas : en hiver et au printemps, les nomades sont dans le Sahara. A la fin du printemps, ils réunissent leurs campements autour de leur oasis d'attache, chargent leurs chameaux de dattes et de productions locales et migrent au nord en famille. Ils arrivent au Tell au moment de la moisson, échangent de la marchandise contre des grains et d'autres biens qu'ils vendront à leur retour. A la fin de l'été, ils repartent vers le sud pour arriver à l'oasis-mère au moment de la récolte des dates, échangées ensuite, tout comme les lainages, contre des produits du Tell.

---

[149] Joseph ROBIN, *Le Mzab et son annexion à la France*, Alger, A. Jourdan, 1884, p. 19.
[150] Vendeur aux enchères.
[151] J. ROBIN, *Le Mzab…*, *op. cit.*, p. 10.
[152] Clifford GEERTZ, *Le souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Saint-Denis, Bouchène, 2003, p. 57. Il serait intéressant de voir comment s'ordonne au marché la dépendance mutuelle des acteurs économiques et le rôle que des mécanismes de régulation juridique ibadites peuvent y jouer, par rapport à d'autres marchés maghrébins, notamment dans la catégorisation et dans la coexistence des populations de la région.
[153] Cf. notamment Jacques FREMEAUX, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denöel, 1993, p. 27-28.

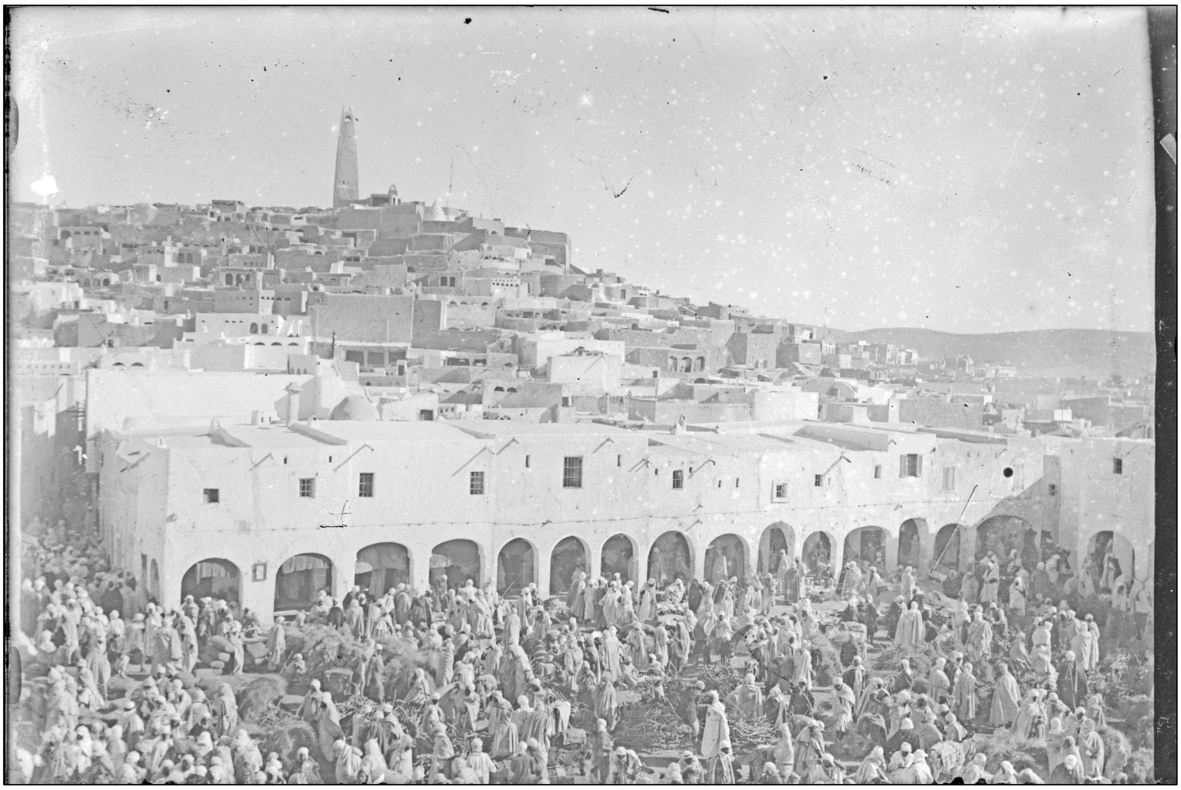


Figure 4 : *Ghardaïa, marché grouillant*. Photographie sur verre. Source : CCDS/I.502-Ghardaïa.

Il s'agit de la place principale de Ghardaïa, saisie dans la matinée. Une foule nombreuse d'hommes, y est rassemblée, mêlant sédentaires et nomades, berbérophones et arabophones.

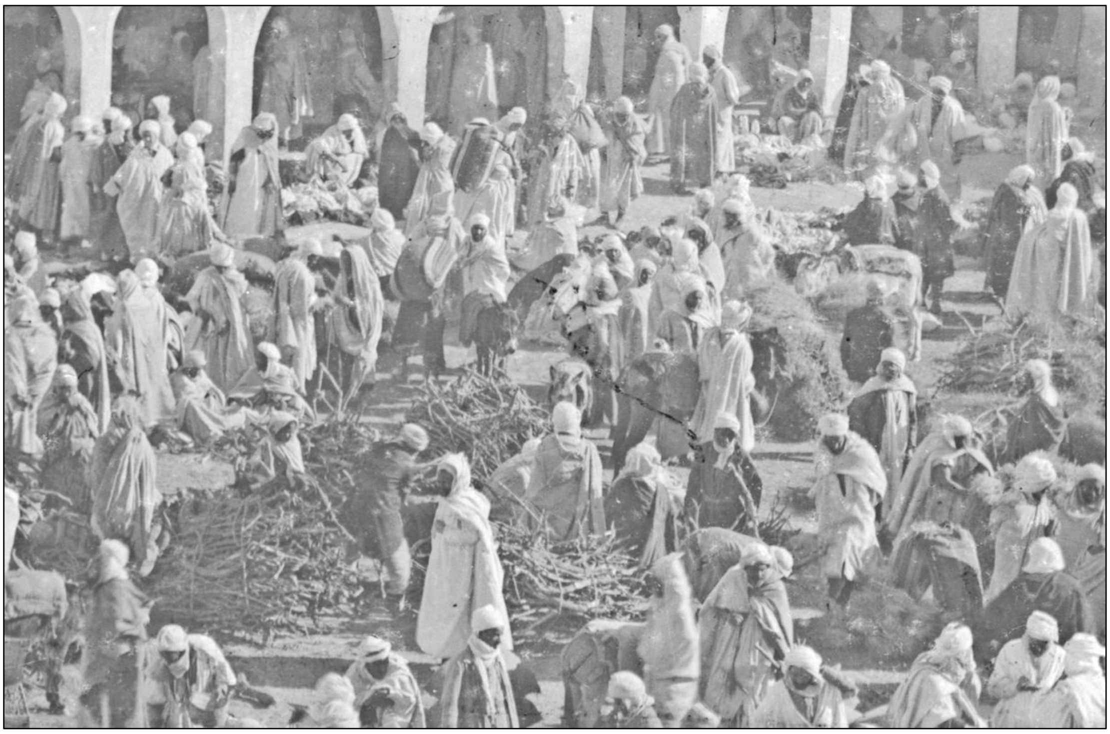


Figure 5 : *Ghardaïa, marché grouillant*, détail. Photographie sur verre. Source : CCDS/I.502-Ghardaïa.

Parmi les denrées à vendre certaines sont le signe d'échanges entre les populations du ksar et celles des alentours : essentiellement des branchages (probablement du combustible) et des herbes. Les ânes et les chevaux ont probablement servi à leur transport et ne sont pas là pour être vendus.



Figure 6 : *Vue de la Chebka*. Photographie sur verre. Source : CCDS/1.144-Ghardaïa.

Cette vue de Beni Isguen, probablement dans les années 1920, est prise du sommet du talus – le *kāf* –, qui relie le fond de la vallée au plateau de la chebka du Mzab, désertique et pierreux. Au centre de ce paysage minéral, le ksar se détache par sa clarté. Encerclé dans ses murs, il escalade le talus opposé. A quelques centaines de mètres de la ville, sur la gauche, commence la palmeraie de Béni Isguen, installée dans la vallée d'un affluent de l'oued Mzab. A l'arrière-plan, dans le lointain, on distingue deux ksour : à droite Mélika, perchée sur le *kāf*, à gauche, Ghardaïa, au sommet d'une colline, dans le fond de la vallée du Mzab.

Les échanges régionaux et les migrations de travail, classiques au Maghreb pour des oasis ou des montagnes aux ressources limitées, sont autant d'indices de la fragilité de l'économie et de la précarité dans laquelle se trouve la société du Mzab. Les caractéristiques environnementales de la région y concourent : l'Oued Mzab n'est qu'une des vallées sèches qui entaillent en nombre le vaste plateau pierreux nommé Chebka (*šabaka*, filet) du Mzab, et qui s'abaisse d'Ouest en Est de 700 à 300 m. Le climat de cet enchevêtrement de vallons, ravins et vallées, à 600 km au sud d'Alger, est désertique, avec des températures estivales très élevées, des hivers doux et de fortes amplitudes diurnes. Les précipitations sont très faibles : M. Mercier évoque une moyenne de 60 mm par demi-siècle[154]. Toute vie y est tributaire des

[154] M. MERCIER, « Mzab »..., *art. cit*. Cette moyenne n'est pas précisément datée. Il s'agit vraisemblablement des cinq premières décennies de l'occupation française.

ressources hydrauliques. Les sept ksour du Mzab, perchés sur des aplombs, et les oasis qui les accompagnent au fond de la vallée, n'ont pu se développer qu'avec le forage de puits[155].



Figure 7 : *Palmeraie*. Photographie sur verre. Source : CCDS/1.100-Ghardaïa.

Vue d'ensemble de la palmeraie de Ghardaïa, la plus grande de la vallée, dans les années 1920. Appelée *ġāba* (forêt) localement, la palmeraie est composée principalement de petites parcelles, nommées *ajnat* (les jardins), comme à droite du cliché. Ce nom dit bien le type d'agriculture qui s'y pratique à force d'irrigation (voir le puits au premier plan sur la droite), à l'ombre des palmiers.

Les sources internes confirment la fragilité des équilibres économiques et témoignent de tensions autour de la possession de la terre ou de l'eau, du souci de l'alimentation, des famines et – plus généralement – de la survie. Il en va ainsi d'une convention passée entre les fractions de Beni Isguen. Elle est datée de 1776 et stipule « qu'un individu n'appartenant pas à la doctrine ibadite ne [peut] être propriétaire dans la ville, ni y posséder une maison, un magasin, un palmier, un arbre quelconque ou une terre »[156]. Les textes hagiographiques évoquent un monde vivant dans la crainte des disettes, des razzias, des épidémies et des calamités naturelles de tout ordre ; sécheresses, inondations mortelles, vols de sauterelles[157].

---

[155] *Ibid*.

[156] AWG, « Conventions passées par les gens de la ville [de Beni Isguen] à la suite de divers événements. »

[157] Cf. les récits transmis lors des visites pieuses aux mausolées des saints de la région, tels que transcrits dans Bāba b. Sulaymān ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. *Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya* », Maktabat al-Ḥāǧǧ Sa'īd Muḥammad ; d'autres textes hagiographiques évoquent des miracles liés à l'approvisionnement en eau et à sa maîtrise, notamment lors des crues de l'oued : Jean

Migrations et croissance démographique

Si la vie au Mzab est précaire à la période moderne, l'histoire de la région avant la conquête française n'en est pas réductible à la conflictualité endémique que d'aucuns ont voulu y voir[158]. Une convention passée en 1662 à Ghardaïa témoigne de la capacité des populations à se doter d'une législation contraignante, envisagée dans le long terme : des fractions tribales de Ghardaïa, ksar le plus haut dans la vallée, préemptent et rachètent l'ensemble des terres situées en amont de son oasis et y interdisent toute implantation et culture, « jusqu'à la fin des temps ».[159] Les Ghardaoui tentent d'empêcher un déplacement de la palmeraie vers l'amont et garantissent leurs propres ressources en eaux[160]. Par ailleurs, relier les mouvements migratoires vers le Tell avec certains faits connus sur le Mzab à la période moderne, permet d'émettre des hypothèses sur les évolutions à l'œuvre dans la région[161]. Les récits locaux rapportent que les ksour de Guerrara et Berriane ont été fondés au XVII^{e} siècle[162], par des populations émigrées de la pentapole[163], ce dont on peut déduire qu'une présence humaine croissante pèse sur l'écosystème du Mzab aux XVII^{e} et XVIII^{e}[164]. Ces pressions ne se traduisent pas uniquement par l'émigration : elles provoquent une compétition entre fractions tribales et entre ksour dont témoignent un manuscrit traduit par Motylinski[165] et celui attribué au Ḥāǧǧ Yūsuf b. Ḥammū[166], qui dresse une liste des incidents survenus de 1696 à 1848 entre fractions et ksour du Mzab et avec les populations nomades des environs.

DELHEURE, « Les ibadites du Mzab (traduction) ; Quand l'oued coule à Ghardaïa, sa répartition dans l'oasis (texte berbère de Makni Hammadi, traduction Jean Delheure) », 1948.

158 Ce récit qui voit dans la période moderne un temps d'anarchie et dont il sera question plus bas, s'est mis en place dans les années 1880. Un commentaire donné en note par Motylinski à son histoire de Guerrara illustre ce biais historiographique : « (…) l'auteur a su (…) remonter à l'origine des çoffs, expliquer les causes des luttes successives qui ont ensanglanté Guerara et retracer, en quelques pages assez animées, la vie si troublée de ce ksar. » A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques…*, *op. cit.*, p. 1.

159 E. FELIU, *Etude sur la législation des eaux dans la Chebka du Mzab…*, *op. cit.*

160 D. Holsinger interprète cet accord comme un témoignage de la compétition entre les populations de la vallée pour le contrôle de ses eaux, mettant en avant que les Ghardaoui privent, par cette convention, les autres ksour situés en aval, plus petits et moins peuplés, des ressources hydrauliques de l'oued Mzab, sauf en cas de crue majeure : D. C. HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community »…, *op. cit.*

161 *Ibid.*

162 Le cheikh Aṭṭfayaš donne 1631 et 1679 comme dates de fondation, affirmation à envisager avec prudence, même si la morphologie urbaine de ces deux ksours suggère bien une construction tardive. Cf. Pierre CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb. Al-Risāla l-Šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl Wādī Mīzāb de Muḥammad Aṭfayyaš. Traduction française avec introduction et notes*, Mémoire de maîtrise, Faculté des Lettres de Paris (Sorbonne), 1973.

163 Le terme désigne ici les cinq ksours de la vallée du Mzab, à l'exclusion de Berriane et Guerrara.

164 A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques…*, *op. cit.* Ce récit est la traduction « d'une relation, rédigée quelque temps après l'annexion du Mzab, par Si Mohammed ben Chetioui ben Slimane, des Cheurfa de Guerara », « C'est à l'initiative de M. le lieutenant Massoutier, chef du bureau arabe de Ghardaïa, qu'est due la rédaction de ce document. » (p. 1, note 1).

165 *Ibid.*

166 M. GOUVION et E. GOUVION, *Le Kharedisme…*, *op. cit.*, p. 328-331.

L'histoire de *Guerrara depuis sa fondation* montre le rôle décisif joué par la compétition entre fractions d'un même ksar dans la décision d'émigrer au nord. Selon cette chronique, les Awlād Bāẖā de Ghardaïa auraient financé au début du XVII^{e} siècle leur installation à Guerrara, à une centaine de kilomètres de là, par une migration temporaire, collective et organisée, et le développement de commerces à Alger[167]. Cette relation entre contraintes environnementales et décision d'émigrer évoque le processus à l'origine de la dispersion commerciale des Soussi au Maroc[168]. Holsinger interprète de la sorte les sources : les motivations immédiates pour émigrer viennent certes de la compétition entre individus ou entre groupes pour le prestige et le pouvoir local, mais le mouvement migratoire de fond, la fondation des nouvelles implantations, s'explique par le manque de ressources[169]. A cela, il faut ajouter que la fraction tribale montre, comme dans l'*ittifāq* de 1662, sa capacité à s'organiser et à se donner des contraintes. Les migrations temporaires à l'époque moderne, comme coloniale, sont encadrées au Mzab par les autorités communautaires qui organisent les cycles migratoires périodiques et imposent, notamment par le biais de clauses dans les contrats de mariage, le retour des hommes mariés au pays[170].

Les populations du Mzab sont depuis longtemps engagées dans des relations avec le nord du Maghreb, par le commerce et par les migrations d'oulémas. Des liens anciens unissent les populations berbérophones et ibadites aux populations voisines. Si les élites religieuses de la communauté ibadite apparaissent moins productrices de sources à la période moderne qu'à la période médiévale, leur emprise n'en semble pas moindre comme en témoigne leur rôle judiciaire, ainsi que l'encadrement des migrations qu'elles assurent.

II. La conquete du Mzab, une marginalisation des oulemas ?

Juin 1830 inaugure la page coloniale de l'histoire de l'Algérie. Au Mzab, deux dates, avril 1853 – signature de la « Convention Randon » – et novembre 1882 – annexion de la région et occupation militaire –, marquent l'entrée dans l'ère coloniale. Les revendications formulées ultérieurement, durant la période coloniale, se sont construites autour des conditions de la

---

[167] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques...*, *op. cit.*, p. 6-8.

[168] John WATERBURY, *North for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 41 ; réf. citée par D. C. HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community »..., *op. cit.*

[169] D. C. HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community »..., *op. cit.*

[170] Ces migrations rappellent les migrations temporaires de travail encadrées mises en évidence pour le Moyen-Atlas marocain par Amina AOUCHAR, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 2002, p. 125-127.

convention de 1853 et de l'annexion de 1882, et ont érigé ces dates en symboles Ces jalons symboliquement importants ne doivent pas masquer un processus d'assujettissement plus progressif. La conquête est lente et lorsque la région est annexée, en 1882, il y a longtemps que la colonisation de l'Algérie a un impact pour les communautés oasiennes[171], entrées dès 1830 dans une relation de domination coloniale. Cela se lit notamment dans le fait qu'avant même qu'une administration directe ne soit imposée à la région en 1882, le pouvoir des autorités ibadites, notamment des oulémas, a été entamé dans le Tell, dès la conquête d'Alger, et au Mzab, en 1853. L'élargissement du champ d'action étatique vient progressivement mettre en cause les prérogatives des oulémas et leur monopole sur le savoir.

Envisageant successivement les trois étapes de la conquête française : 1830, 1853 et 1882, puis les premières décennies de la domination coloniale, cette section démêle l'écheveau de la progressive mise en place d'une administration des sujets ibadites et d'un savoir sur eux. Bien qu'elle entame l'autonomie des élites de la région, la colonisation tend aussi, par des processus négociés, à affermir, tout en le transformant, leur pouvoir sur les populations locales.

A. De la conquête d'Alger à l'annexion du Mzab (1830-1882)

La conquête de l'Algérie débute en juin 1830, mais elle n'est alors pas dirigée vers le sud, qui est finalement occupé au début du XX^e siècle au terme d'un processus nullement planifié. Une historiographie récente a revisité récemment ce complexe mouvement dans lequel est à comprendre la conquête du Mzab[172].

1. Conquête et poussée vers le sud (1830-1853)

Une conquête pleine d'aléas

La lente conquête du Sud, de 1851 aux années 1900, n'est pas le fruit d'une stratégie établie d'avance, mais l'aboutissement d'une dialectique entre projets concertés et décisions de terrains, la conquête « dépla[çant] sans cesse les contours du désert, toujours imaginé à la limite de la zone occupée » jusqu'à finir par s'y engager véritablement[173]. La lutte contre

---

[171] D. C. HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community »..., *op. cit.*

[172] J. Frémeaux consacre un ouvrage à l'histoire militaire de la conquête du Sahara ; H. Blais traite de la dimension spatiale de la stratégie militaire dans la colonie, notamment de la construction savante et politique du « Sahara algérien », et de la préparation culturelle de sa conquête ; B. Brower met en relation histoire des représentations et histoire des violences, tout particulièrement dans la conquête des hauts-plateaux algériens puis dans celle du Sahara : Jacques FREMEAUX, *Le Sahara et la France*, Saint-Cloud, SOTECA, 2010 ; H. BLAIS, *Mirages de la carte*..., *op. cit.* ; B. C. BROWER, *A desert named peace*..., *op. cit.*

[173] H. BLAIS, *Mirages de la carte*..., *op. cit.*, p. 238.

l'émir Abdelkader met, pour la première fois, les troupes françaises au contact des hautes plaines, en mai 1843, à Boghar, puis, sur la voie du Sahara en 1851 pour réprimer une insurrection à Ouargla[174]. L'avancée progressive de l'armée française vers le sud est scandée par la fondation d'établissements militaires permanents, dans les années 1843-1845, puis autour de 1853[175]. Cette « progression » vers le Sud n'est toutefois pas envisagée comme telle : lorsque Randon met en avant en 1851 l'idée d'une pénétration dans le Sahara, il s'agit d'une mesure défensive visant à assurer la sécurité des territoires conquis et colonisés du Tell[176]. L'occupation des Hauts-plateaux puis de Laghouat (1852) et la création de Géryville (1852, actuelle El Bayadh) posent pourtant les fondations d'une avancée vers le sud.

L'image savante d'un « Sahara algérien » en précède la conquête. B. Brower[177] et H. Blais mettent en évidence le passage, autour de 1845, d'une image du désert « comme une limite et traité scientifiquement comme une frontière », à celle d'un « Sahara algérien » irrigué par les acteurs du commerce saharien, complémentaire des territoires du Tell[178]. Ces discours imprégnés d'idéaux saint-simoniens sont le fait de personnalités comme Ismaël Urbain (1812-1884)[179], Adrien Berbrugger (1801-1869) et, surtout, le colonel Daumas (1808-1871) et le capitaine Carette (1808-1890)[180]. Par leur activité savante, leur action auprès du Gouvernement général et leur engagement sur le terrain, militaires et saint-simoniens jouent un rôle primordial dans l'expansion au sud[181]. Le Mzab est exemplaire de la dialectique entre stratégies, représentations et actions de terrain : situé dès 1844 par Carette à la lisière du « Sahara algérien », le Mzab conclut un traité avec la France en 1853 à la suite de manœuvres militaires non concertées. La région pâtit en réalité déjà depuis 1830 des combats dans le Tell.

---

[174] B. C. BROWER, *A Desert Named Peace*..., *op. cit*., chapitre 1.

[175] Entre 1843 et 1845, une première ligne défensive est construite dans les hauts plateaux, au moment où la première expédition militaire d'envergure est menée dans le Sud, atteignant Laghouat et Biskra. Une décennie plus tard, le dispositif est renforcé avec la fondation d'une série de smalas de spahis, préconisées par le maréchal Randon. J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit*., p. 35-36.

[176] *Ibid*.

[177] B. C. BROWER, *A Desert Named Peace*..., *op. cit*. Dans le chapitre 2, il met en évidence la réinvention du Sahara dans les années 1840 par des auteurs qui, faisant de l'expansion au Sahara un projet séduisant, aident les avocats de sa conquête. Ces auteurs promeuvent l'idée que l'invasion du sud serait facile, pacifique et contribuerait à la paix dans le Tell.

[178] H. BLAIS, *Mirages de la carte*..., *op. cit*., p. 242-245.

[179] Sur I. Urbain, cf. Michel LEVALLOIS, *Ismaÿl Urbain. Une autre conquête de l'Algérie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

[180] Ernest CARETTE, *Exploration scientifique. Sciences historiques et géographiques. Tome II, Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie méridionale*, Paris, Impr. royale, 1844 ; Eugène DAUMAS, *Le Saharien Algérien, Etudes géographiques, statistiques et historiques sur la région au sud des établissements français en Algérie*, Paris, Langlois et Leclercq, 1845. Cet ouvrage résulte d'une vaste enquête, menée en questionnant systématiquement les citadins d'origine saharienne, Biskri ou Mozabites par exemple.

[181] H. BLAIS, *Mirages de la carte*..., *op. cit*., p. 245.

Perturbation des équilibres et assujettissement progressif

A partir de 1830, la conquête d'Alger et de son arrière-pays perturbe les relations commerciales entre le Tell et l'intérieur du Maghreb, Mzab compris. L'activité militaire française coupe périodiquement les communications entre le Mzab et ses débouchés commerciaux, Alger, Constantine et Tunis, puis, à partir de 1840, la guerre à outrance de Bugeaud aggrave les choses. Pour les équilibres économiques et sociaux du Mzab l'épreuve est certainement lourde, notamment à partir de 1843, lorsqu'une ordonnance royale interdit l'importation dans les territoires gouvernés par la France de biens en provenance des territoires voisins, Maroc, Tunisie et Sahara. Cette mesure, prise pour couper les troupes d'Abdelkader de tout approvisionnement extérieur, désorganise l'économie régionale[182].

Parallèlement, l'occupation d'Alger fait passer les Mozabites qui y séjournent sous la coupe des autorités françaises. Les expériences françaises d'administration des ibadites altèrent les position et fonction des lettrés mozabites à Alger et les assujettissent progressivement[183]. Alors que la régence ottomane n'intervenait pas dans l'organisation des *barrāniyya*, la France s'en empare, investissant des formes vernaculaires de régulation sociale des populations étrangères. Les autorités militaires françaises à Alger suppriment, rapidement après la conquête, les corporations de *barrāniyya*, avant de les refonder, en 1837 et 1838. L'administration des Mozabites d'Alger est l'objet de multiples interventions : rétablie en 1837, la corporation des Beni Mzab est réorganisée plus de cinq fois jusqu'aux années 1870. Les Français salarient dès les premières années certains de ses chefs à Alger et constituent une administration à leur destination. En 1838, les *ṭalaba* (étudiants, lettrés), deviennent titulaires d'une charge officielle, avec pour mission d'assister l'*amīn* (l'ancien responsable de la corporation et son représentant auprès de la Régence ottomane) et exemptés de taxes et d'impôts[184]. Ensuite, un décret de 1850, fait de l'*amīn* un agent de l'administration française, avec un salaire fixe, sous l'autorité d'un département de la préfecture. Par le même décret, une mahakma (tribunal) est instaurée, chargée de juger des matières civiles impliquant les membres des corporations *barrāniyya*[185].

---

[182] D. C. HOLSINGER, « Trade routes of the Algerian Sahara in the XIX[th] Century. »., *op. cit.*, p. 62-63.

[183] M. HOEXTER, « Effects of the Transition from the Turkish to the French Regime in Algiers - The Case of the Mzābī Ṭalaba (tolba) »..., *op. cit.* Selon elle, la corporation était bicéphale, avec manifestement un équilibre négocié entre un conseil de représentants (*ṭalaba*) des membres par ksar d'origine et l'*amīn*.

[184] Arrêté du GG, 31 janvier 1838, ministère de la Guerre, *Algérie - Bulletin officiel des actes du gouvernement*, vol. 1, Paris 1843, p. 425.

[185] Décret du président de la République, 3 septembre 1850. M. P. Ménerville, *Dictionnaire de la législation algérienne*, (5 juillet 1830-28 juillet 1853), pp. 192-194.

Cette succession de règlements illustre davantage les difficultés de l'administration à gérer Alger que sa capacité à produire de la norme et à la faire respecter. Toutefois, de façon symbolique d'abord, puis plus concrète avec la fonctionnarisation de l'*amīn*, la souveraineté des Beni Mzab hors de leur territoire est entamée par la création à Alger de cette justice pour les populations étrangères à la ville et qui met fin à leur autonomie en matière juridique.

2. De la convention à l'annexion (1853-1882)

La convention Randon de 1853

Les notables du Mzab signent, en janvier 1853, une convention avec le maréchal Randon, gouverneur général de l'Algérie (décembre 1851-juin 1858), après des manœuvres militaires et une négociation rapide. L'historiographie l'explique de deux façons : d'une part, la violence de la prise de Laghouat en décembre 1852 et, d'autre part, la reprise de l'expansion territoriale française au Sahara depuis le début de la décennie. Ces explications reflètent la dialectique de l'expansion française vers le Sud algérien, entre stratégie concertée depuis le centre (Alger ou Paris) et action de terrain.

Une expédition militaire très brutale est à l'origine immédiate de la convention. La révolte en 1849 de l'oasis de Zaatcha au sud de Biskra, puis le soulèvement en 1851, à Ouargla, du chérif Muḥammad b. 'Abd Allāh, mènent l'armée d'Afrique à mener une campagne de répression dans le Sud algérois[186]. Se déroule alors un épisode traumatisant, déterminant pour l'avenir du Mzab : la reprise et l'occupation de Laghouat (déjà occupée en 1848) en décembre 1852. Le général Pélissier (1794-1864), instigateur des « enfumades » du Dahra en 1845, secondé de « l'impitoyable dévastateur » [187] Yūsuf (1808-1866), vraisemblablement juif tunisois originaire de Livourne[188], s'empare de cette oasis (à 400 km au sud d'Alger et moins de 200 km au nord de Ghardaïa)[189], avec une violence telle qu'elle

[186] Sur ces révoltes, cf. Julia A. CLANCY-SMITH, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.

[187] Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1. Conquête et colonisation, 1827-1871*, Paris, PUF, 1964, p. 390.

[188] cf. R. DU CASSE, « Un mamelouk tunisien général français », *Contemporain*, 1880, p. 89-107 et Alain MESSAOUDI, *Savants, conseillers, médiateurs : les arabisants et la France coloniale (vers 1830-vers 1930)*, Thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, France, 2008, p. 208. Réf. citées dans : M'hamed OUALDI, *Esclaves et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du XVII*e *siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 226.

[189] B. C. BROWER, *A Desert Named Peace…*, *op. cit.* Cf. plus particulièrement le chapitre III de la 1ère partie, « *The* ''pénétration pacifique'' *in practice*, 1847-1852 », consacré à cet épisode.

aurait déterminé des notables du Mzab, soucieux d'éviter un tel sort, à prendre langue avec Randon. C'est ce que Charles Amat, médecin militaire au Mzab en 1882, laisse entendre[190].

L'intérêt international pour le Sahara s'aiguise dans les années 1850, ce qui mène les autorités françaises en Algérie à étendre leur emprise au sud. Les Britanniques donnent le la : ils financent l'expédition du voyageur allemand Heinrich Barth qui, de mars 1850 à août 1855, part de Tripoli pour rejoindre Ghadamès, puis Tombouctou. Les ambitions des dirigeants français sont aussi réveillées par les rêves des saint-simoniens sur le potentiel économique du Sahara. Nourrissant le dessein d'ouvrir à la France le commerce avec l'Afrique, Randon lance une politique d'extension vers le sud. Mettre la main sur le Mzab est vu comme un moyen de contrôler un « entrepôt commercial » important[191]. Après s'être emparés de Bou Saada (1849), Biskra et Laghouat, les Français créent Djelfa en 1852, puis, la même année, prennent le contrôle du Mzab, installent un officier à Touggourt et créent Géryville. À l'échelle régionale, la convention passée avec les Mozabites est un jalon d'une politique visant à disposer d'une série de postes avancés vers le Sud.

La méthode employée dans le Mzab contraste avec la terreur semée à Laghouat. Randon aurait souhaité éviter d'autres engagements financièrement couteux[192]. C.-A. Julien avance pour sa part que Randon, tout en souhaitant soumettre une région dont les troubles se répercutent dans le Tell, jugeait qu'il serait « peu politique d'étendre trop directement [l']administration [française] sur la confédération »[193]. Les notables mozabites auraient pris l'initiative de négocier. C'est ce que laisse entendre la réponse du maréchal Randon :

> Il ne saurait être question d'un traité de commerce entre vous et nous […], mais bien nettement de votre soumission à la France. En dehors de cette pensée, il ne peut y avoir aucun arrangement. Vos ressources de toute espèce nous étant connues, chaque ville ne paiera que ce qu'elle doit raisonnablement payer. Comptés dès lors comme nos serviteurs, notre protection vous couvrira partout, dans vos voyages à travers nos tribus et pendant votre séjour dans nos villes. Nous ne voulons, en aucune façon, nous mêler de vos affaires intérieures ; vous resterez à cet égard comme par le passé. Ce sera donc à vous de régler dans vos villes le mode de perception de la somme que vous devrez verser chaque année au beylik. Nous ne nous occuperons de vos actes que lorsqu'ils intéresseront la tranquillité générale et les droits de nos nationaux et de nos tribus soumises. Quant à votre commerce avec le Maroc et avec Tunis, il continuera, avec l'obligation de payer à nos frontières, aux lieux que nous vous ferons connaître, les droits que la France impose aux marchandises étrangères. Faute de se conformer à ces prescriptions, vos caravanes

---

190 C. AMAT, *Le M'zab…*, *op. cit.*, p. 20 ; cette explication est reprise par Jean GANIAGE, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris, Fayard, 1994, p. 161.
191 J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.*, p. 44.
192 B. C. BROWER, *A desert named peace…*, *op. cit.*, p. 189.
193 C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1…*, *op. cit.*, p. 392.

> seront confisquées par les gardiens de la frontière ou par les Arabes du Sud, auxquels nous les donnerons. Nous voulons aussi que vous fermiez vos villes et marchés à nos ennemis et que vous les repoussiez par la force comme doivent faire des serviteurs[194].

La négociation ne se déroule pas sur un pied d'égalité, mais Julien assure qu'elle se fit « facilement »[195], sans doute car l'accord préserve, en théorie, une large autonomie interne à la confédération.

À en juger par l'usage des termes « beylik » et « serviteurs », le modèle dont se réclame Randon est ottoman. Le mot « protection » renvoie aussi à celle que les Ottomans assuraient aux Mozabites dans le Tell, et non au terme protectorat tel qu'entendu quelques décennies plus tard en Tunisie. Il n'est pas question dans ces négociations d'un processus temporaire, ni de promesses de réforme et de régénération[196]. La lettre oppose d'emblée le Mzab aux « Arabes du Sud », les arabophones qui nomadisent dans la région. Cette « protection » est assortie du paiement d'un tribut annuel de 45 000 francs. Les sept ksour du Mzab et leurs quelques 25 000 habitants[197] se voient garantir le contrôle de leurs affaires internes et un accès libre aux « villes » et « tribus » françaises. Randon ne « modifie pas la forme de gouvernement […] en vigueur dans leurs villes », mais se réserve le droit d'intervenir quand leurs actes intéresseraient « la tranquillité générale et les droits de nos nationaux et de nos tribus soumises ». Il impose la libre circulation des troupes françaises, assortie de l'engagement de repousser les ennemis de l'empereur[198]. Rien n'est dit ici de la traite et de l'esclavage pratiqués alors au Mzab : une politique des « yeux fermés » est adopté sur le sujet, afin de préserver l'équilibre négocié avec les élites locales[199]. Le sens de l'accord reste assez vague : les mots territoire ou souveraineté sont absents, le statut du Mzab est indécis. En revanche le texte pose une distinction entre « vous », les habitants du Mzab, « nos nationaux », c'est-à-dire les citoyens français et les sujets coloniaux et, enfin, « nos tribus soumises », qui désigne les populations nomadisant dans l'espace contrôlé par la France au nord du Mzab, au statut incertain comme celui des Mozabites. Hormis « nationaux », ces termes ne renvoient pas à des termes juridiques. Cette catégorisation ouvre toutefois la voie à un traitement différentié, un régime de sujétion propre aux Mozabites.

---

194 C. AMAT, *Le M'zab*..., *op. cit.*, p. 20-21.
195 C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1*..., *op. cit.*, p. 396.
196 Pour une mise au point, cf. Daniel RIVET, « La situation en Tunisie et au Maroc au tournant du XXe siècle », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris-Alger, La Découverte-Barzakh, 2012, p. 303-309.
197 D. C. HOLSINGER, « Migration, Commerce and Community »..., *op. cit.*, p. 77.
198 C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1*..., *op. cit.*, p. 395-396 .
199 Randon donne des instructions en ce sens : B. C. BROWER, *A desert named peace*..., *op. cit.*, p. 173-174. L'auteur étudie le maintien de l'esclavage et de la traite dans l'ensemble du sud algérien après 1848, p. 141-196.

La promesse de respect des institutions intérieures au Mzab fait long feu puisque dès 1853 la France y nomme des caïds, dont l'autorité est visiblement contestée[200]. Ceci peut s'expliquer, outre qu'ils sont imposés par une force étrangère, par le fait que cette institution maghrébine d'origine médiévale, réemployée dans l'appareil de gouvernement provincial ottoman, n'avait jamais eu cours au Mzab. Il y a fort à parier que le jeu entre *ḥalqa* et *ǧamā'a* est dès lors déséquilibré. L'armée française ne se prive pas non plus d'intervenir directement : en 1855, 1857, 1860, 1863 et 1864, au moins, des troupes sont envoyées, principalement à Guerrara et Ghardaïa[201]. Face à ces empiètements et, par la suite, durant toute la période coloniale, les Mozabites ont recours au texte de 1853, nommé « Convention Randon », dont ils réclament un strict respect. Après les années 1880, le texte est interprété comme un « traité de protectorat ». Dans le contexte colonial, cette interprétation devient un enjeu politique au Mzab, ainsi qu'un outil de l'identification des Mozabites, dans la mesure où elle alimente, jusque vers 1948, leur revendication à un traitement particulier par l'administration coloniale et sert à justifier l'idée que le Mzab n'appartient pas au territoire de l'« Algérie française ». Ceci expliquerait, selon Tawfīq al-Madanī, l'engagement de Mozabites dans le Destour tunisien : se percevant comme des protégés de la France, ils auraient été sensibilisés à la revendication du Destour d'une stricte application du traité du Bardo[202].

Duveyrier, Aucapitaine et Masqueray : premiers travaux sur le Mzab

La première relation européenne d'un voyage au Mzab est écrite, sous le régime de la convention, par le géographe Henri Duveyrier (1840-1892). Fils d'un proche d'Enfantin, il entreprend, entre 1859 et 1861 d'explorer le nord-est du Sahara algérien. Il séjourne au Mzab à l'été 1859 et publie un compte rendu de voyage savant ainsi qu'une description de la région, destinée à un plus grand public[203]. S'il affiche une posture de découvreur[204], Duveyrier témoigne de villes déjà bien connectées au Tell, probablement en raison des mouvements commerciaux et migratoires. Il séjourne chez les caïds et rapporte des discussions sur « la

[200] C. AMAT, *Le M'zab*..., *op. cit*., p. 21-23. Amat ne dit pas clairement si ces nominations ont lieu dans un seul des 7 ksour (Ghardaïa ou Guerrara) ou dans tous.
[201] *Ibid*.
[202] Aḥmad Tawfīq AL-MADANI, *Ḥayāt Kifāḥ (muḏakkirāt), vol. 1, fī Tūnīs (1905-1925)*, Alger, SNED, p. 157-158 ; traduction française, Tewfik El MADANI, *Mémoires de combat*, Alger, ENAL, 1989, p. 169.
[203] Henri DUVEYRIER, « Coup d'oeil sur le pays des Beni-Mezâb et sur celui des Chaanbâ occidentaux », *Bulletin de la Société de Géographie*, XVIII, 2nd semestre 1859, p. 217-141 ; Henri DUVEYRIER, « Voyage dans le pays des Beni-Mezab », *Le Tour du monde*, 4, 1861, p. 178-192. *Le Tour du Monde* est une revue illustrée spécialisée dans la diffusion de récits de voyage.
[204] Cf., par exemple, « [Je] passai [à Guerrara] la journée à fainéantiser et à songer aux lauriers que j'avais conquis : j'étais le premier Européen qui faisait le trajet de Zouréz à Guérara. » H. DUVEYRIER, « Voyage dans le pays des Beni-Mezab »..., *op. cit*., p. 182.

politique du jour », qui ne laisse pas indifférent les habitants du Mzab[205]. Les observations de Duveyrier sur la région demeurent superficielles, mais il contribue à élaborer l'image d'un Sahara intégré au projet d'un empire français en Afrique[206].

Après lui, un officier, Henri Aucapitaine (1832-1867), publie, en 1867, après un séjour au Mzab « Les Beni-Mezab : Sahara algérien » dans une revue savante de géographie[207]. Ses recherches sont plus approfondies que celles de Duveyrier. Après une présentation historique des Mozabites, de l'ibadisme, Aucapitaine décrit les six ksours qu'il a visités et leur environnement. L'apport de cet ouvrage, en terme de sources, est la publication de certains accords passés par la *ǧamā'a* de Ghardaïa, ainsi qu'une convention (*ittifāq*) du *maǧlis* 'Ammī Sa'īd. Le fait que l'officier ait eu accès à des documents marque une évolution par rapport à l'expérience de Duveyrier, qui n'avait rien pu obtenir, comme il le raconte, en introduction à la publication d'une lettre de Masqueray en 1878 :

> A force de patience et de persuasion, [Masqueray] a obtenu un succès qui m'a été refusé il y a dix-neuf ans : les membres du clergé des Benî Mezâb lui ont communiqué tous leurs livres religieux et tous leurs documents historiques.[208]

Faut-il y voir une inflexion de l'attitude des *ḥalqa* vis-à-vis de la France ? Les indices sont trop faibles pour cela. Selon l'historien mozabite 'Alī Dabbūz, les élites religieuses de la région se seraient opposées à la convention Randon qui serait le fait des *ǧamā'a* et non des *ḥalqa*[209]. Il ne fournit cependant aucune preuve de ce qui est peut-être une reconstruction postérieure et il est manifeste que les oulémas du Mzab – contrairement à ceux d'autres régions[210] – n'ont pas appelé à un soulèvement contre la France, ce dont la jurisprudence ibadite leur laissait tout à fait la possibilité, puisque l'une des « quatre voies de la religion » est celle du sacrifice (*širā'*), qui légitime un soulèvement armé contre un pouvoir injuste[211].

Après Aucapitaine, un universitaire, Emile Masqueray (1843-1894), s'affaire, avant l'annexion, à connaître l'ibadisme et ses sources[212]. Agrégé d'histoire, professeur au lycée

---

205 Il note ainsi, « On était bien renseigné au ministère, lorsqu'on disait que la guerre d'Italie occupait beaucoup les esprits en Algérie. » *Ibid*.

206 H. BLAIS, *Mirages de la carte…*, *op. cit.*, p. 247-248.

207 *Les Annales des voyages*, 1867, n° 2, p. 55-96 et 178-220.

208 Henri DUVEYRIER, « Note sur le schisme ibadhite, à propos d'une lettre de M. Masqueray », *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 6-16, décembre 1878, p. 74-78.

209 M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir,* vol. 1..., *op. cit.*, p. 327-332.

210 Sur la révolte millénariste d'Abū Ziyān, en 1849, dans les contreforts sahariens des Aurès, cf. Julia CLANCY-SMITH, « La Révolte de Bû Ziyân en Algérie, 1849 », *REMMM*, 91-94, 15 juillet 2000, p. 181-208.

211 Pour un aperçu de la signification de ces deux voies, cf. P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 59-60.

212 Je remercie très vivement Alain Messaoudi de m'avoir communiqué ses notes d'archives au sujet de Masqueray. Les lignes qui suivent s'appuient en très grande partie sur ces notes. Le premier séjour de

d'Alger, Masqueray effectue – grâce à la protection de Duveyrier et Paul Bert – une mission de trois mois au Mzab, en 1878, au terme de laquelle il publie, en 1879, une traduction de la *Chronique d'Abou Zakaria*, un *siyār* du XIe siècle[213]. Son approche de la région est marquée par la fascination pour un islam « hérétique » et le récit de ses origines, mais qui sont ramenés à une forme de dépôt, de patrimoine littéraire, extrait du social[214]. Masqueray scinde dès lors la société du Mzab entre un ordre du savoir religieux, celui des *'azzāba*, qu'il nomme « clercs » et un ordre lignager, celui des *ǧamā'a*, composées selon lui de « laïcs »[215]. Cette lecture, qu'il poursuit dans la suite de son œuvre a fait florès, et guidé la mise en place de l'administration, au moment de l'annexion de la région. Cela peut s'expliquer par les liens entretenus dès avant celle-ci par le savant avec l'armée : Masqueray donne à plusieurs reprises à la mairie d'Alger des cours de géographie aux élèves interprètes et mentionne, dans les remerciements donnés en introduction et en conclusion de sa *Chronique*, les noms de nombreux hauts gradés, parmi lesquels le gouverneur général Chanzy, « qui [l']a recommandé [...] à la députation des Beni Mzab venue pour le saluer », le commandant supérieur du cercle de Laghouat – il s'agit de l'explorateur Paul Flatters mort à la tête d'une mission d'exploration dans le Hoggar en 1881 – et le chef du bureau arabe de Médéa, le capitaine Coyne[216]. Ses écrits, antérieurs comme postérieurs à l'annexion, sont repris par l'ensemble de l'expertise administrative et militaire élaborée après 1882[217].

Masqueray au Mzab a fait l'objet d'un article de Ouahmi OULD-BRAHAM, « Emile Masqueray au Mzab. A la recherche de livres ibadites », *Etudes et Documents Berbères*, 9, 1992, p. 5-35.

[213] E. MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*..., *op. cit.* ; sur ce texte, cf. l'étude de R. LE TOURNEAU, « La 'Chronique' d'Abû Zakariyyā' al-Warǧalānī (m. 471 H. / 1078 J.C.) »..., *op. cit.*

[214] Pour une analyse de ce rapport au fait religieux, cf. Jocelyne DAKHLIA, « Masqueray au Maghreb et l'antiquité de la cité », *in* Jocelyne DAKHLIA (éd.), *Urbanité arabe: hommage à Bernard Lepetit*, Paris, France, Sindbad, 1998, p. 431-458. Masqueray minore, voire ignore, l'importance du fait islamique et des oulémas dans l'organisation sociale du Mzab. Il procède à une construction théorique qui déplace l'accent sur d'autres éléments de l'organisation sociale, en l'occurrence la « cité », le religieux étant réduit à ce qui la soude.

[215] Cf. l'introduction de E. MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*..., *op. cit.*

[216] *Ibid.*, p. VIII. Le capitaine Abel André Coÿne, publie un texte mineur, « Le Mzab », en mai 1879, dans la *Revue Africaine*, t. 23, n° 135. Officier des Affaires indigènes, Coÿne est ensuite attaché au Service central des affaires indigènes du gouvernement général de l'Algérie, puis attaché militaire à la légation de France à Tunis. Cf. le n° 158 de la *Revue Africaine*, mars 1883, p. 117.

[217] La quasi-totalité du savoir produit sur le Mzab à partir de 1882 est le fait de militaires (officiers, de médecins, interprètes et ingénieurs) qui y séjournent pour les besoins de l'administration, chacun produisant des savoirs dans sa spécialité respective, à partir de la trame historique et islamologique fournie par Masqueray. Les informations circulent de l'un à l'autre : les auteurs se citent mutuellement, que leurs travaux soient publiés ou non. Ces savoirs sont construits en vase clos. A ce localisme des auteurs s'ajoute un fort localisme dans le traitement des objets : les études produites sur le Mzab par les militaires dialoguent peu avec les autres pôles savants, institutions ou disciplines, et elles ne sont pas comparatistes. Les deux principaux auteurs sont Joseph Robin (1837-1918), chef de bureau arabe divisionnaire d'Alger, qui publie en 1884 *Le Mzab et son annexion à la France*, et un médecin-major, Charles Amat, qui publie en 1888 *Le M'zab et les M'zabites*. Nommé à Ghardaïa en 1882, il y organise le service médical et est le premier médecin à en desservir l'hôpital militaire en 1883 : J. ROBIN, *Le Mzab*..., *op. cit.* ; C. AMAT, *Le M'zab*..., *op. cit.* D'autres militaires produisent des expertises sur des questions techniques (géologie et hydrologie). Ludovic Ville (1820-1877), ingénieur des mines, se voit chargé

3. L’annexion de 1882 et sa légitimation

Après une trentaine d’années sous le régime incertain de la convention, le Mzab est annexé *de facto* à l’Algérie et passe sous administration militaire. Portées par la relance de l'expansion coloniale par les Républicains à la fin des années 1870, les perspectives sahariennes s’ouvrent de nouveau en Algérie[218]. Ceci est à comprendre dans la dynamique transimpériale de territorialisation des colonies et de course aux territoires, le *scramble for Africa*, qui touche l’ensemble des empires coloniaux dans le dernier quart du siècle[219]. Un an après l’occupation de la Tunisie par la France et l’année même de l’occupation britannique en Egypte, le gouvernement général relance la progression vers le Sahara. A l’échelle algérienne, dans le contexte de la révolte des Ouled Sidi Cheikh (1881-1883), des garnisons permanentes sont installées au-delà du versant sud de l'Atlas saharien, au Mzab en 1882, à Aïn Séfra (1882), Ouargla (1883) et, enfin, à El Oued (1885). L’annexion du Mzab vise à couper une voie d’approvisionnement en armes aux révoltés[220].

Une colonne quitte Laghouat le 10 novembre 1882 sous les ordres du général de La Tour d'Auvergne (1828-1884), qui commande la subdivision de Médéa. Elle est à Berriane le 14 novembre, à Ghardaïa le 17. L’annexion du Mzab y est proclamée, le 30, le texte affirmant la continuité du traitement du Mzab par la France et le respect des institutions locales :

> Habitants du M’zab,
> […] Tout en resserrant les liens qui déjà vous unissent à la France, nous respecterons vos institutions traditionnelles.
> Nous ne vous imposerons ni aghas, ni caïds, ni cadis arabes, vous conserverez dans la mesure utile vos djemâas municipales pour vous administrer, et vos chioukhs abadites

---

d’une exploration géologique et hydrologique au sud de la province d’Alger de 1855 à 1863. Ville séjourne au Mzab, comme Duveyrier le signale, et publie en 1867 une *Exploration géologique du M’zab, du Sahara et de la région des steppes de la province d’Alger*. Comme Ville, Georges Rolland (1852-1910) est ingénieur des mines. Il mène des prospections hydrologiques et publie « La mission transsaharienne d’El-Goléa », dans la *Revue scientifique*, en 1880. Enfin, le commandant François Rebillet (1848-1923), futur premier attaché militaire à la Résidence française à Tunis, compose en 1882 une *Etude sur le Sahara central*, restée inédite. Sur les services médicaux coloniaux au Mzab, cf. Claire FREDJ, « ‘‘Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir les malades...’’ (Luc, IX, 2). Soigner les populations au Sahara : l’hôpital mixte de Ghardaïa (1895-1910) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 22-2, 2012, p. 55-89.

[218] J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit*., p. 53.

[219] Isabelle SURUN (éd.), *Les sociétés coloniales à l’âge des Empires : 1850-1960*, Neuilly, Atlande, 2012, p. 69-70.

[220] Rapport mensuel, juin 1881, cercle de Laghouat, ANOM/ 71 I 5 ; cf. aussi « rapport sur l’annexion du Mzab et sur l’organisation politique et administrative du cercle de Ghardaïa », Médéa, 26 janvier 1883, ANOM/ 50 II 264. Réf. citées par B. C. BROWER, *A Desert Named Peace*..., *op. cit*., p. 305. Amat évoque une « enquête faite par le commandant de la colonne d’El-Goléa, lors de son passage [au Mzab], en novembre 1881 » et de laquelle il serait ressorti que les Mozabites avaient « vendu aux insurgés de l’ouest toutes les armes et toute la poudre dont ces derniers ont fait usage contre nous » et hébergés des insurgés en fuite, C. AMAT, *Le M’zab*..., *op. cit*., p. 25 ; le soutien apporté par les Mozabites aux révoltés du sud oranais en 1881-1882 est aussi la raison majeure selon le colonel J. ROBIN, *Le Mzab*..., *op. cit*., p. 38-40.

> pour vous rendre justice. Nous affirmerons l'autorité de vos chefs et nous ferons respecter les décisions de vos chioukhs, lorsqu'ils agiront avec équité et justice.
> Mais aussi nous saurons atteindre et frapper ceux qui manqueraient à leurs devoirs, soit vis-à-vis des administrés et des justiciables, soit vis-à-vis du gouvernement de la République française. […][221]

L'annexion est cependant manifestée, le jour même, par la nomination de « chefs indigènes » et le début de la construction du bordj (fort) de Ghardaïa, destiné à accueillir l'administration militaire et la caserne : la voie est ouverte vers l'administration directe. Le 21 décembre, un rapport du ministre de la Guerre et du ministre de l'Intérieur, approuvé par le président de la République, consacre l'annexion et la création du nouveau Cercle de Ghardaïa[222]. L'annexion n'est pas approuvée par le Parlement, ce qui constitue un vice de forme, très mobilisé lorsque ensuite les Mozabites revendiquent l'application de la convention de 1853, dans les luttes contre la conscription, à partir de 1913. Cette forme d'expansion localisée et informelle est assez caractéristique de l'accélération de la course aux colonies avant que le congrès de Berlin (1884-1885) ne fournisse des règles au jeu diplomatique et militaire européen[223].

Deux prétextes légitiment l'annexion : la prétendue incapacité des Mozabites à juguler les querelles qui les divisent et le non respect de l'engagement pris en 1853 de ne pas prêter secours aux « ennemis de la France »[224]. La proclamation dénonce en préambule ces luttes intestines et le soutien qui aurait été apporté aux « insurgés du Sud », c'est-à-dire aux Ouled Sidi Cheikh en 1881-1882.

> Nous avons tenu notre promesse ; tous, vous avez apprécié les avantages que procure le fonctionnement régulier de nos institutions. En échange de ces garanties qui vous étaient données et de la liberté qui vous était laissée de régler vous-mêmes vos affaires intérieures, vous vous étiez engagés à maintenir l'ordre dans vos villes et à ne rien faire qui pût porter atteinte à nos intérêts ou à notre politique. Ces engagements n'ont pas été tenus. En proie à l'anarchie la plus complète, le Mzab n'a pas cessé de donner à nos tribus le funeste spectacle de ses désordres et de ses luttes sanglantes. Les villes sont devenues les refuges assurés de tous les malfaiteurs poursuivis par nos lois. Les marchés sont restés ouverts à tous les insurgés du Sud, et ils leur ont fourni en abondance toutes les munitions de guerre[225].

---

[221] Cf. C. AMAT, *Le M'zab…*, *op. cit.*, p. 26-27.
[222] J. ROBIN, *Le Mzab…*, *op. cit.*, p. 40.
[223] Isabelle SURUN (éd.), *Les sociétés coloniales…*, *op. cit.*, p. 69-70.
[224] Ageron signale que Tirman justifie différemment l'annexion auprès du président de la République : dans le rapport qu'il lui adresse le 21 décembre 1882, il s'agit de mettre fin à un statut exceptionnel : « Le Mzab n'était-il pas une espèce d'enclave vivant sous un régime de liberté illimitée du plus mauvais exemple », Charles-Robert AGERON, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, p. 65.
[225] C. AMAT, *Le M'zab…*, *op. cit.*, p. 27.

L'annexion viendrait, comme ailleurs en Algérie, apporter la paix, motif qui imprègne la déclaration de La Tour d'Auvergne[226].

Qu'il s'agisse des désordres intérieurs ou de la fourniture d'armes aux révoltés du Sud oranais, il est manifeste que les déséquilibres économiques, politiques et sociaux provoqués par l'occupation française sont à l'œuvre : la désorganisation des circuits commerciaux explique le repli sur d'autres activités économiques. Si « la contrebande de guerre [est devenue] une des branches les plus lucratives de leur commerce »[227], c'est en raison de l'instabilité économique engendrée par la lente conquête française et par la forte demande en armes qu'elle a pu générer. Il est aussi manifeste que les désordres intérieurs au Mzab sont pour partie au moins politiques : les tensions, les compétitions et les désaccords provoqués par le traité de 1853 sont à l'origine de règlements de compte.

Malgré une situation apparemment explosive, l'annexion de la région se passe sans heurts, ce qui peut s'expliquer peut-être par le pragmatisme des autorités militaires et civiles françaises et les accommodements raisonnables que les élites ibadites vont leur consentir.

B. Administrateurs, élites locales et orientalistes

L'historiographie récente insiste sur le rôle essentiel des militaires dans la conquête et l'administration du territoire saharien, ainsi que sur les très larges pouvoirs à eux octroyés[228]. Perçu comme une limite ultime pour la colonisation civile, le Sahara et son administration sont leur domaine et le restent jusqu'en juin 1957, l'opposition construite avec le Tell permettant d'instaurer une division politique et administrative et de justifier le maintien du pouvoir militaire au Sud[229]. Chaque administrateur dispose de responsabilités et de pouvoirs très étendus, mais ceux-ci sont à la mesure de la faiblesse de l'encadrement et du peuplement européen : au sud de l'Algérie, le pouvoir français ne peut s'imposer sans le concours des élites locales et l'implication de sujets coloniaux dans l'Etat colonial[230].

---

[226] *Ibid.*
[227] J. ROBIN, *Le Mzab…*, *op. cit.*, p. 40.
[228] J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.* ; H. BLAIS, *Mirages de la carte…*, *op. cit.*
[229] cf. J. FREMEAUX, *Le Sahara et la France…*, *op. cit.*, p. 83-122 (chapitre IV). Les Territoires du Sud sont finalement transformés le 7 août 1957 en départements : le département des Oasis à l'Est inclut le Mzab. Son chef-lieu est Laghouat, puis Ouargla. Le département de la Saoura comprend l'ouest des Territoires du Sud, son chef-lieu est Colomb-Béchar.
[230] Sur la dialectique entre faiblesse du maillage administratif européen et concours des populations locales, cf. Sylvie THENAULT, « L'Etat colonial », *in* Pierre SINGARAVELOU (éd.), *Les empires coloniaux, XIX^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Seuil, 2013, p. 231-238.

Des « transactions hégémoniques »[231] ont lieu, au terme desquelles les élites locales consentent à la domination étrangère, en échange soit de postes subalternes dans l'administration, soit de prérogatives ou d'aires d'influence officieuses, soit encore de compensations symboliques. Les processus observés au Mzab et, plus largement, dans les Territoires du Sud[232], ne sont pas sans rappeler les alliances entre élites religieuses et administrateurs militaires mises en évidence dans l'historiographie récente de l'AOF[233].

1. Savants et administrateurs

Instauration et développement d'une administration militaire

Une administration militaire est mise en place dès le 30 novembre 1882, dans la logique de bipartition du territoire algérien entre territoires civils et militaires[234] : un commandant du service des Affaires indigènes est nommé commandant supérieur, avec un bureau arabe sous ses ordres. Le découpage administratif du territoire est effectué le 21 décembre : le cercle de Ghardaïa est créé, circonscription agrégeant le Mzab, « l'aghalik d'Ouargla, les Chaamba de Metlili et les Chaamba d'El-Goléa. »[235] Cette mise en ordre masque un grand pragmatisme : les trois derniers ensembles conservent chacun peu ou prou leur ancienne organisation, normalisée *a posteriori*. Ouargla est déjà doté d'une administration militaire, avec un « chef indigène », l'agha, comme interface avec les administrés, alors que les circonscriptions de Metlili et El-Goléa sont désignées de façon plus incertaine par les tribus qui les peuplent. En ce qui concerne le Mzab, la domination coloniale trouve des relais dans les structures sociales locales : « chaque ksar eut à sa tête un chef choisi par la population et auquel on donna le nom de raïs-el-djemâa »[236]. La façon dont ce chef est « choisi » n'est pas nette : peut-être les modes de désignation en vigueur avant l'annexion ont-ils été respectés, ou bien l'administration

[231] Cette expression sert à J.-F. Bayart et R. Bertrand à désigner le fait que les empires, afin de maintenir l'équilibre entre l'incorporation des peuples et des territoires, d'une part, et la domination, d'autre part, recueillent la loyauté de leurs sujets par des négociations et accommodements permanents. Dans le cadre limité et asymétrique que cette domination leur laisse, les populations vernaculaires sont aussi actrices de leur destin. Romain BERTRAND et Jean-François BAYART, « De quel ''legs colonial'' parle-ton ? », *Esprit*, 12, décembre 2006, p. 134-160.

[232] J. Scheele met en évidence des processus de négociation et d'alliance dans le Touat ressemblant à ceux observés au Mzab. Cf. Judith SCHEELE, *Smugglers and saints of the Sahara: regional connectivity in the XXth century*, New York, Cambridge University Press, 2012.

[233] Cf. notamment les travaux de David ROBINSON, *Paths of Accomodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens, Ohio University Press ; James Currey, 2000 (ouvrage traduit en français par Karthala en 2004) ; Brian J. PETERSON, *Islamization from Below. The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880-1960*, New Haven, Yale University Press, 2011.

[234] Cette distinction remonte à 1845, le clivage se déplaçant vers le sud sous la pression colonisatrice, notamment avec l'avènement de la III^{e} République. Sur ce clivage entre une Algérie du Nord, sous régime civil, et une Algérie du Sud, sous le contrôle de l'armée, cf. J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit.*, p. 61-64.

[235] J. ROBIN, *Le Mzab*..., *op. cit.*, p. 42.

[236] *Ibid.*, p. 49.

procède-t-elle par le moyen qui deviendra habituel pour les caïds, successeurs de ces « raïs-el-djemâa » : la *ǧamāʻa* soumet trois noms parmi lesquels l'administration en choisit un.

Ce découpage strict de l'espace en circonscriptions hiérarchisées mais en réalité sous-administrées est caractéristique des difficultés de la mise en ordre du territoire saharien, où l'exercice de la souveraineté relève parfois du mythe et se heurte en pratique à l'absence de délimitations[237]. Si d'un point de vue français l'impression de sous-administration domine, difficile de déterminer comment cet appareil est perçu par les Mozabites. Ceux du Tell sont cependant prompts à s'emparer de moyens de contestation, que ces derniers soient ottomans, comme la pétition, ou plus nouveaux, comme les recours aux instances judiciaires françaises[238]. A l'échelle locale, des sources laissent penser que l'attitude des oulémas aurait été d'abord hostile. La Tour d'Auvergne note dans son rapport de mission :

> jusqu'au 30 novembre, les tolba ne cessèrent de protester contre l'annexion de leur pays… Je fus même obligé de faire arrêter et de maintenir à mon camp, pendant vingt-quatre heures le taleb Si Mohammed Atfièche, désigné nominativement dans les instructions du gouverneur général. Cet acte de rigueur fit connaître aux tolbas qu'ils n'avaient qu'à s'incliner devant le fait accompli[239].

Les oulémas préfèrent finalement le *kitmān* au sacrifice. Outre la menace du recours à la violence, lisible dans l'épisode ici narré, des « transactions hégémoniques » ont lieu, par lesquelles les élites locales préservent une partie de leur pouvoir et l'existence de la *firqa* ibadite. Le consentement – au moins tacite – des oulémas a sans doute été facilité par la non-application de la législation en vigueur dans le Tell concernant les biens habous. Cette ressource essentielle dans l'économie religieuse de la région demeure en la jouissance des *ʻazzāba*, lesquels continuent à déclarer l'un d'eux gestionnaire (*wakīl*), chargé de leur administration. A partir de 1882, il travaille en théorie sous le contrôle du cadi, tient les écritures pour son compte et se réfère à lui, mais dans les faits, il ne présente pas ses comptes à l'administration[240].

---

237 H. BLAIS, *Mirages de la carte…*, *op. cit.*, p. 265-269.

238 La *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*, publiée par l'Ecole de droit d'Alger et l'*Annuaire de législation française*, publié par la Société de législation comparée traitent fréquemment dans les années 1880 et 1890 de recours déposés par des Mozabites du Tell, notamment dans des affaires de successions. L'impression d'un opuscule en français à Constantine en 1890 par un certain Brahim ben Youb ; *Histoire du Mzab (Béni Isguen). Désiderata de la Confédération M'zabite* est une autre marque de cette grande réactivité.

239 Maktabat al-šayḫ ʻAbd al-Raḥmān Ḥawāš : Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969, p. 10.

240 Un rapport de 1920 précise en outre que « les instructions du gouverneur général de l'Algérie du 1er novembre 1882, relatives aux comptes des Conseils des mosquées abadhites à soumettre au visa annuel de la Commission municipales, n'ayant pas encore été appliquées, pour ne pas froisser les susceptibilités des Tribus en matière religieuse, aucun changement n'est à prévoir dans l'attitude des Tolbas à notre égard. » cf. ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1920. Ces questions sont abordées plus avant au chapitre VI.

Le consentement des oulémas se lit aussi dans leur participation à la construction d'un discours orientaliste sur la région, qui informe en retour les pratiques administratives[241]. Comme ailleurs, l'orientalisme savant est étroitement associé au système colonial, mais il se structure aussi en fonction d'autres impératifs et n'est pas réductible au paradigme saïdien de l'orientalisme, souvent oublieux de ses conditions de production[242] : ces savoirs sont aussi le fruit de la collaboration des élites locales et, s'ils servent la domination coloniale, ils répondent aussi à des logiques sociales autonomes. Le cheikh Muḥammad Aṭṭfayyiš (c. 1820-1914) en est emblématique[243].

Le professeur et le cheikh

De l'historiographie du Mzab dans le dernier quart du XIXe siècle, émergent deux figures, rarement envisagées ensemble, alors même que leur relation éclaire les transactions hégémoniques au terme desquelles l'appareil colonial est construit au Mzab. La première est Emile Masqueray, mis en exergue pour son rôle pionnier dans les études berbères[244] et son profil d'aventurier « indigénophile » qui le désigne à une certaine empathie. La deuxième est le cheikh Aṭṭfayyiš, surtout présent dans l'historiographie mozabite, mais aussi algérienne et occidentale, et qui constitue le principal lettré ibadite de la période contemporaine, honoré des surnoms de *Quṭb al-ā'imma*, pôle des imams[245] et d'*Abū al-nahḍa*, père de la renaissance

---

[241] Je me fonde ici sur la définition donnée en introduction de son ouvrage par Saïd après la présentation de l'« orientalisme universitaire » et l'« orientalisme de l'imaginaire » : « on peut décrire et analyser l'orientalisme comme l'institution globale qui traite de l'Orient, qui en traite par des déclarations, des prises de position, des descriptions, un enseignement, une administration, un gouvernement : bref, l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient. » Edward W. SAÏD, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2013, p. 31-32.

[242] Pour une discussion critique de l'ensemble des débats autour de la théorie de Saïd, cf. François POUILLON, « Mort et résurrection de l'orientalisme », *in Après l'Orientalisme : l'Orient crée par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 13-35.

[243] La translittération de son nom varie et l'on trouve aussi bien Aṭṭafayyiš, Aṭṭfiyāš Tfeyyech ou Tfayech.

[244] Publiée en 1886, sa thèse, une comparaison des structures socio-politiques des populations berbérophones d'Algérie, constitue la première anthropologie politique des Berbères : E. MASQUERAY, *Formation des cités…*, *op. cit.* ; ouvrage réédité en 1988 avec une introduction par F. Colonna, Emile MASQUERAY, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb*, Aix-en-Provence, Edisud, 1988. Ses travaux précèdent le début d'institutionnalisation des études berbères, observable dans les années 1880 et dans lequel il ne joue pas de rôle, contrairement à son successeur à la tête de l'Ecole des lettres, en 1894, René Basset (1855-1924), cf. Michèle SELLES, « Les manuels de berbère publiés en France et en Algérie (XVIIIe-XXe siècle) : d'une production orientaliste à l'affirmation d'une identité postcoloniale », *in Manuels d'arabe d'hier et d'aujourd'hui : France et Maghreb, XIXe-XXIe siècle*, Éditions de la BNF, 2013, ; A. MESSAOUDI, *Savants, conseillers, médiateurs…*, vol. 1 *op. cit.*, p. 731-732.

[245] Ce surnom de *quṭb* désigne dans la mystique sunnite « l'être humain le plus parfait qui est à la tête de la hiérarchie des saints ». Cf. F. DE JONG, « Ḳuṭb », *in EI²*, Leiden, Brill, 1986, vol. V, p. 548-550 ; Catherine MAYEUR-JAOUEN, « La vision du monde par une hagiographie anhistorique de l'Egypte ottomane. *Les Tabaqāt šarnūbiyya* et les quatre Pôles », *in Le soufisme à l'époque ottomane, XVIe-XVIIIe siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 129-150. La tradition ibadite ne paraît pas conférer un tel sens à ce mot. Aṭṭfayyiš a également été honoré du

culturelle, vision partiellement reconduite dans l'historiographie occidentale[246]. Son grand rayonnement intellectuel et la postérité qu'il a connus font de lui une figure d'exception, renforcée encore par le fait qu'il aurait résisté à la domination française. Un récit, rapporté par M. A. Dabbūz, voudrait qu'Aṭṭfayyiš – qui aurait refusé tout contact avec l'administration militaire – ait déclaré à un général français que « l'Islam domine, on ne le domine pas »[247]. Au moment de sa mort, une note inscrite dans le diaire des pères blancs corrobore cette idée :

> Atfiech était au Mzab le chef de l'opposition tant au point de vue français et surtout religieux. Il est allé cette nuit rendre ses comptes à ce Jésus qu'il a tant blasphémé et tourné en ridicule dans ses nombreux écrits…[248]

Les archives de l'administration coloniale, comme celles des pères blancs, révèlent une réalité plus complexe. Si Aṭṭfayyiš est parfois mentionné comme ayant été hostile à la présence française[249], s'il rédige bien des œuvres polémiques dénonçant les « erreurs des chrétiens »[250], des documents le montrent recourant à la négociation. Le diaire des pères blancs signale ainsi en décembre 1900 que « le grand chef religieux du Mzab, Atfiech de Beni-Isguen » entreprend à plusieurs reprises des démarches, directement ou par le biais de disciples, afin d'obtenir des missionnaires un soutien : « il a sur les bras une affaire qui doit se juger à Blida et il vient chercher chez [eux] une protection. »[251]

C'est essentiellement dans les débuts de l'occupation française que le rôle du cheikh paraît avoir été celui d'un intermédiaire indispensable, notamment au moment de la mise en place d'une administration judiciaire coloniale ibadite. La clé de ce rôle est la relation nouée entre Aṭṭfayyiš et Masqueray dès le premier séjour de ce dernier au Mzab. En mai 1878, Masqueray parvient, après une manœuvre à Mélika à gagner la confiance d'oulémas[252] et c'est

---

titre de *ʿālim al-ufqayn* (savant des deux horizons), si l'on en croit le gérant du Consulat de France à Zanzibar en 1891, cf. ANOM/22H14.

246 En témoigne l'article que Schacht lui consacre dans l'*EI*[2] et selon lequel Aṭṭfayyiš « provoqua, par son intense activité littéraire […], une réelle renaissance des études religieuses » ibadites au Maghreb. Cf. Joseph SCHACHT, « Aṭfiyāsh », *in EI*[2], Leiden, Brill, vol. I, p. 758. L'orientaliste reconduit ici le discours des élèves d'Aṭṭfayyiš, notamment de la notice biographique, citée en référence, rédigée par le neveu du cheikh, Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš (1886-1965), cf. Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-Diʿāya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, 1923, p. 100-109.

247 M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*…, *op. cit*., p. 328 ; Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa *Risāla šāfiya fī baʿḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb* », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303.

248 AMA, casier 41, diaire n° III (1903-1916) : 21 mars 1914.

249 Le rapport annuel de l'Annexe pour 1911 précise ainsi que « Tfaiech est toujours hostile ». Cf. ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1911.

250 Cf. les chapitres 1 et 8 de Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī baʿḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, 1880 ; et son ouvrage d'apologétique contre les chrétiens, Muḥammad ibn Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Radd al-šurūd ilā al-ḥawḍ al-mawrūd*, 1902.

251 AMA, casier H 15/113, diaire n° II (1893-1902) : 13 et 19 décembre 1900.

252 Masqueray excelle à se mettre en scène comme découvreur de manuscrits ibadites, cf. E. MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*…, *op. cit*., p. IX-XIII.

principalement Aṭṭfayyiš qui paraît coopérer. Masqueray déclare lui devoir son savoir sur les ibadites[253]. Il passent en effet au moins une matinée entière à travailler ensemble et le *Quṭb* écrit, à la demande de Masqueray, un traité sur les origines de l'ibadisme[254], la *Risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb* (épitre salutaire à propos de quelques histoires des gens du Mzab), au chapitre X de laquelle il expose les circonstance de sa composition, la justifiant.

> Le Français Masqueray, originaire de Rouen, au centre de la France, vint en délégation de Paris, parce que le Ministre chargé de la science en France, le Gouverneur d'Algérie, le Commandant de Médéa lui avaient ordonné de demander expressément de composer cette épître. Il a dressa la demande écrite en termes généraux aux Banū Mīzāb, les habitants des cinq cités. Ils me demandèrent aussitôt personnellement de la composer. Les chrétiens m'envoyèrent à ce sujet un écrit formulant cette demande. J'y ai répondu en des termes qui servent l'islam sans lui nuire. Dieu l'a permis et c'est pour cela que je l'ai fait. En outre, ceux qui en firent la demande ne sont pas les hommes qui prirent l'Algérie et ses provinces. Ils ne sont pas ses adversaires. « Allah ne vous interdit pas d'être bons et équitables envers ceux qui, en religion, ne vous ont point combattu »[255]. Ceux qui ont pris l'Algérie et ses provinces sont d'autres personnes.[256]

Lorsqu'il revient au Mzab pour une mission d'étude en novembre-décembre 1882, Masqueray a une meilleure assise qu'en 1878. Proche des républicains opportunistes, au pouvoir depuis 1879[257], il est titulaire depuis 1880 de la chaire d'histoire et d'antiquités d'Afrique de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger et directeur de cet établissement, ce qu'il doit en partie à sa proximité avec l'historien Alfred Rambaud (1842-1905), directeur de cabinet de Jules Ferry à l'Instruction publique, Paul Bert (1833-1886), ou encore Louis Tirman (1837-1899), gouverneur général de l'Algérie depuis 1881. Ce dernier missionne Masqueray pour repérer des documents nécessaires à l'administration du Mzab. C'est sur ses conseils que Tirman aurait rédigé des directives aux administrateurs, les invitant « à se procurer de bonnes copies du Kiteb-el-Nil, du Chikh Abd-el-Aziz, livre qui est, pour la loi ibadite, l'équivalent du livre de Sidi Khelil pour les Musulmans maleki »[258], afin qu'ils soient remis à la Cour d'appel et aux Ecoles des lettres et de droit d'Alger[259].

---

[253] *Ibid*., p. XXXI.
[254] O. OULD-BRAHAM, « Emile Masqueray au Mzab »..., *op. cit*., p. 11 et 13.
[255] *Coran*, LX, 8, traduction Blachère.
[256] M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya*..., *op. cit*., p. 146-149 ; traduction de P. CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb*..., *op. cit*., p. 98.
[257] A. MESSAOUDI, *Savants, conseillers, médiateurs, vol. 1*..., *op. cit*., p. 543.
[258] Sidi Khelil est Ḫalīl b. Isḥāk, dit Sīdī Ḫalīl, célèbre jurisconsulte (*faqīḥ*) malikite égyptien dont le *Muḫtaṣar* est le manuel de fiqh le plus le célèbre et répandu au Maghreb, cf. Mohamed BEN CHENEB, « Khalīl b. Isḥāḳ », *in EI*[2], Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 996.
[259] Ces précisions figurent dans un rapport ultérieur, présenté au Conseil de gouvernement dans la séance du 9 septembre 1887, Louis RINN, « Des juridictions compétentes en matière de litige intéressant les Mozabites résidant hors du Mzab », *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*, III, 1887, p. 236-244.

En effet, à l'instigation de Masqueray[260] et soucieux de ménager les élites locales, du consentement desquelles dépend la paix, Tirman instaure, dès novembre 1882, une administration judiciaire propre aux ibadites, jugeant selon les règles de leur *maḏhab*[261]. Dupliquant le modèle des mahakmas malékites et hanéfites au nord, il institue un tribunal par ksar, introduisant dans une région qui l'ignorait cette institution d'origine ottomane[262]. Toutefois, selon Robin,

> le chikh de la mosquée ou le kebir des iazzaben [est] nommé président de la mehakma, et on lui donn[e] pour assesseur deux de ses iazzaben.

Les *ḥalqa* ne sont donc, dans un premier temps, pas privées de leur rôle judiciaire. Même si la façon d'administrer la justice change, le modèle de la mahakma coloniale est fortement mâtiné de formes endogènes de justice. Au-dessus de cette juridiction, « un medjelès composé d'un azzabi par ville, avec Ghardaïa comme siège, [est] institué comme tribunal d'appel, avec recours devant les tribunaux français »[263]. Hormis ce recours, qui dit la primauté des juridictions françaises, ce « medjelès » ressemble au conseil confédéral dit « 'Ammī Sa'īd ». Le recours possible devant la justice française en marque la prépondérance.

Au cours de la décennie 1880, la création d'institutions spécifiques aux ibadites se poursuit, des cadis sont désormais nommés parmi les oulémas du Mzab, les *ʿazzāba* se trouvant démis de l'exercice d'une justice fonctionnarisée[264]. Tirman confirme le 7 février 1884 que les cadis malékites ne seront pas impliqués dans les procès des ibadites et la même année, les juridictions ibadites au Mzab sont officiellement fondées[265], encore à l'instigation

---

260 C.-R. AGERON, *Les Algériens musulmans…*, *op. cit.*, p. 65, tome 1 ; Mercier évoque quand à lui des conseils de Motylinski, non de Masqueray : M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit.*, p. 15.

261 Le fiqh ibadite est encore très méconnu à ce jour : depuis les travaux des orientalistes français et italiens de la période coloniale, destinés à développer des outils d'administration, il a seulement été étudié par J. Schacht, 'U. Ennami, J. Wilkinson et E. Francesca, qui se sont intéressés à la période ancienne, la question centrale qu'ils discutent étant celle de la formation de cette école de jurisprudence. Pour une présentation et une discussion de leurs conclusions, cf. Ersilia FRANCESCA, « Constructing an Identity. The Development of Ibādi Law », *in* Angeliki ZIAKA (éd.), *On Ibadism*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014, p. 109-133. Dans le cadre de cette thèse, il importe de retenir que les sources du droit (*uṣūl al-fiqh*) ibadites sont les mêmes que celles des sunnites, d'une part le *Coran* et la sunna (les ibadites disposant de leur propre recueil de hadith, le *Musnad* al-Rabī' b. Ḥabīb) et, d'autre part, des sources fondées sur le consensus des juristes (*iğma'*), le raisonnement analogique (*qiyās*), à l'aide desquels peut être fourni l'effort d'interprétation (*iğtihād*) de la loi.

262 Sur les *maḥkama*, cf. Joseph SCHACHT, « Maḥkama », *in EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 1-43 ; sur le développement de la justice de statut personnel dans les départements du Tell, au XIXᵉ siècle, cf. Allan CHRISTELOW, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

263 J. ROBIN, *Le Mzab…*, *op. cit.*, p. 42.

264 Au même moment est mise en place une justice dite « mosaïque » pour les populations juives du Mzab. Cette création semble tout aussi artificielle. Cf. Sarah Abrevaya STEIN, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

265 C.-R. AGERON, *Les Algériens musulmans…*, *op. cit.*, p. 65, tome 1.

de Masqueray qui consacre à la question un article dans le *Journal des débats*[266]. Un décret du 29 décembre 1890 institue également des tribunaux ibadites dans les départements du Tell[267]. Le rapport présenté le 9 septembre 1887 par Louis Rinn (1838-1905), ancien officier puis directeur du service des Affaires indigènes, au Conseil de gouvernement d'Alger, dont il est membre, affirme qu'il s'agit « de faire rentrer [les Mozabites] dans la règle générale applicable aux indigènes algériens non citoyens français. »[268] Par la création d'une justice ibadite, les Mozabites se voient en effet traités de façon parallèle aux populations malékites d'Algérie, à cette exception près que le droit musulman régit au Mzab plus que le statut personnel des sujets « indigènes » : il s'applique plus largement aux conventions civiles et commerciales, ainsi qu'aux immeubles détenus par des propriétaires de statut personnel musulman. Recours peut être fait des décisions des mahakmas ibadites auprès de « la chambre des appels musulmans » de la Cour d'appel d'Alger, pour le travail de laquelle Masqueray invite encore une fois l'administration à se procurer le *kitāb al-Nayl* (le Livre de l'accomplissement) du cheikh al-Ṯamīnī, ainsi que son commentaire (le *Šarḥ kitāb al-Nayl*), « composé par le cheikh Amhammed Atfièch de Beni-Isguen, officier d'académie »[269], afin d'en faire les textes de référence des juridictions de statut ibadites, ainsi que des juridictions françaises chargées de faire appel en ces matières[270]. Le *Nayl*, ouvrage du XVIII^e^ siècle, est promu comme une sorte de code, les administrateurs saisissant le système juridique islamique selon les critères du droit occidental.

Nommé au Mzab en 1882, un interprète de l'Armée d'Afrique[271], Gustave de Calassanti-Motylinski (1854-1907)[272], assure la mission de trouver les documents juridiques

---

[266] Il y a succédé à Ismaïl Urbain au poste de correspondant en Algérie.

[267] « Décret du 29 décembre 1890, portant création de tribunaux ibadites en Algérie », *Annuaire de législation française*, 10, 1891, p. 203-204.

[268] L. RINN, « Des juridictions compétentes en matière de litige »..., *op. cit.*, p. 243.

[269] Emile MASQUERAY, « On nous écrit d'Alger », *Journal des débats politiques et littéraires*, 16 mars 1884, p. 2.

[270] A ce titre, ces œuvres font l'objet de cours à l'Ecole de droit d'Alger par Ernest ZEYS, *Législation mozabite, son origine, ses sources, son présent, son avenir. Leçon d'ouverture faite à l'école de droit d'Alger*, Alger, Adolphe-Jourdain, 1886. D'autres de ses cours paraissent dans la *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*. Son travail consiste pour l'essentiel à tirer des principes généraux du *Kitāb al-Nayl*, et à en traduire des extraits jugés utiles pour les magistrats français chargés de traiter en appel des questions ibadites. Sur Zeys, cf. Florence RENUCCI, « Le meilleur d'entre nous ? Ernest Zeys ou le parcours d'un juge de paix en Algérie », *in* M. FABRE et B. DURAND (éd.), *La petite justice Outre-mer, tome VI : Justicia illitterata : aequitate uti ? La conquête de la toison*, Lille, CHJ éditeur, 2010, p. 67-85. Mercier signale que le *Nayl* et son commentaire par Aṭṭfayyiš font toujours autorité en matière juridique ibadite dans les années 1920, remarque qui reste vraie toute la période coloniale, cf. M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit.*, p. 30-31.

[271] Le corps des interprètes de l'Armée d'Afrique a été organisé à partir de 1845 et ses membres, assimilés à des officiers, sont peu nombreux. J. Frémeaux les juge meilleurs arabisants que les officiers des bureaux arabes. Jacques FREMEAUX, *L'Afrique à l'ombre des épées : 1830-1930*. Vol. 2 *Officiers administrateurs et troupes coloniales*, Vincennes, Service historique de l'armée de terre, 1993, p. 106.

nécessaires à l'administration. Le témoignage d'un magistrat et enseignant de l'Ecole d'Alger, Ernest Zeys (1835-1909), l'y signale encore présent en 1887, avec « pour tâche de réunir le plus grand nombre possible de livres et de manuscrits » et, pour assistance, « plusieurs copistes, calligraphes émérites, qui, moyennant une faible rétribution, ont mis leur plume à sa dévotion ».[273] A en croire un témoignage des années 1920, Aṭṭfayyiš contribue aussi, rendant accessible la pensée du cheikh Ṯamīnī.

> Cette tâche a été assumée par le cheikh Mohammed ben Youssef Atfiech, originaire de Béni Isguen. Ce taleb a contribué à aider, dans ses recherches, le professeur Masqueray et M. Tirman l'avait spécialement visé, dans ses directives sur l'organisation du Mzab, comme un savant apte à fournir toutes les indications juridiques désirables. Son esprit de finesse et son grand savoir le firent apprécier de nos administrateurs locaux, quoiqu'il n'eut pas pour habitude, dit-on, de leur livrer toujours le fond de sa pensée.[274]

Un dossier conservé aux ANOM et daté de 1887-1888 permet de comprendre les modalités de cette « aide », fermement négociée par Aṭṭfayyiš. Il y conditionne la remise de manuscrits de ses œuvres et leur utilisation dans les tribunaux de statut personnel ibadite à l'octroi d'une exemption personnelle d'impôt ainsi qu'à des allègements pour l'ensemble des Mozabites, lesquels peuvent être interprétés comme une façon de préserver une part de son ascendant sur les populations locales[275]. Cette interprétation est corroborée par le fait qu'il tente d'obtenir de l'administration qu'elle manifeste la supériorité de son rang, ne lui adressant de requêtes que par voie écrite et par cavalier interposé. En récompense de ses services, il reçoit une décoration française, les palmes académiques[276] et, vraisemblablement, une exemption personnelle d'impôts. L'aisance dans laquelle le cheikh vit, et sur laquelle M. ʻA. Dabbūz

---

[272] Cf. A. MESSAOUDI, *Savants, conseillers, médiateurs*, vol. 1..., *op. cit.*, p. 729-730.

[273] Ernest ZEYS, « Voyage d'Alger au M'Zab (1887) », *Le Tour du monde*, 1-61, 1891, p. 289-320 ; il développe en effet une bonne connaissance des bibliothèques de la vallée, à propos desquelles il publie : Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Bibliographie du Mzab, les livres de la secte abadhite*, Alger, Fontana, 1885. « L'histoire de Guerara » qu'évoque Zeys est la traduction annotée d'un récit historique composé « quelque temps après l'annexion du Mzab » par un notable malékite de Guerrara, « à l'initiative de M. le lieutenant Massoutier, chef du bureau arabe de Ghardaïa ». A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques...*, *op. cit.*, p. 1, note 1. Il publie également la traduction d'une *ʻaqīda*, ainsi que la « Chronique d'Ibn Ṣaghir sur les imams Rostemides de Tahert », source médiévale sur l'histoire des ibadites de Tahert. Enfin, il s'intéresse aussi aux variétés linguistiques des parlers berbères. Il est finalement nommé professeur à Constantine après avoir quitté les cadres de l'armée en 1897. Le parcours d'un autre interprète militaire est relativement comparable. Auguste Mouliéras (1855-1931) qui, revenu à la vie civile et professeur à Oran, publie, en 1895, Les Beni Isguen (Mzab). Essai sur leur dialecte et leurs traditions populaires, Oran, Fouque.

[274] M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite...*, *op. cit.*, p. 29.

[275] Cf. ANOM/22H14, « Mzab, traduction de manuscrits Ibadites ». Cette négociation n'est pas sans rappeler l'épisode analysé par J. Clancy-Smith, à propos du cheikh Muḥammad b. Abū al-Qāsim (1823-1897). Cf. J. A. CLANCY-SMITH, *Rebel and saint...*, *op. cit.*, p. 214-253, (chapitre 7, « The Shaykh and His Daughter. Implicit Pacts and Cultural Survival, c. 1827-1904 »).

[276] Un manuscrit d'un de ses élèves mentionne une décoration française reçue par Aṭṭfayyiš : Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, « *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bidaʻ al-fiʼa al-zāʼiġa* », manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936, p. 31. Il est aussi question de ces palmes académiques en ANOM/22H14.

s'étend assez longuement, est possiblement le résultat – en partie du moins – de cette position que le cheikh construit vis-à-vis de l'autorité coloniale[277].

Dernier aspect, et non des moindres, du caractère indispensable du cheikh pour les Français et des bénéfices qu'il en tire : il émet une fatwa déclarant licite de remplir les fonctions de cadi sous un gouvernement non musulman et d'en exécuter les jugements[278], ce qui rend possible la mise en place des mahakmas et des cadis fonctionnarisés, lesquels sont tous des élèves du cheikh, nommés sur sa proposition[279] : Aṭṭfayyiš profite ainsi de la mise en place de la justice coloniale de rite ibadite pour placer ses élèves et dominer le champ jurisprudentiel. Ces transactions ont par la suite été oubliées tant il est devenu une figure fondatrice. Son action a été réinterprétée à l'aune de catégories issues de la lutte anticoloniale, comme la nation ou la résistance, mais qui ne sont à l'évidence pas celles dans lesquelles raisonnait Aṭṭfayyiš.

L'impact de cette reconfiguration institutionnelle sur la jurisprudence ibadite n'a pas été étudié[280]. Le moment est pourtant important pour comprendre le changement de la fonction sociale des oulémas durant le premier XXe siècle. La fonctionnarisation de l'office judiciaire du cadi est un des moteurs de la transformation du rôle social des oulémas. L'installation des tribunaux de statut personnel, couplée au réinvestissement d'une partie des institutions vernaculaires par l'administration coloniale, modifient le rôle des *ḥalqa* et scindent les oulémas en deux catégories : d'une part, ceux qui, faisant valoir leurs compétences de jurisconsultes (*faqīh*), entrent au service de l'administration française en tant que cadi ; d'autre part, ceux qui, exclus du champ de la judicature, exercent les fonctions dévolues aux oulémas restantes, prédication, enseignement au *kuttāb*, gestion des habous… Si les oulémas qui se veulent réformistes, dans l'entre-deux-guerres, investissent d'autres professions, devenant conférenciers, journalistes ou imprimeurs, et cherchent des sources de financement

---

[277] M. ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 384-385.

[278] Cette fatwa est publiée, sous forme de photographie, dans le journal mozabite *Wādī Mīzāb* le 13 janvier 1928, n° 65, « Le triomphe de la vérité sur le mensonge ».

[279] Le cheikh Bayyūḍ le raconte à P. Cuperly dans Pierre CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52 : « A son arrivée, la France voulut faire de la justice une organisation *sui generis* soustraite à notre juridiction. Elle établit des cadis en chaque cité et les choisit parmi les élèves du cheikh Aṭṭfayyiš et sur sa proposition. Tous étaient parmi les meilleurs élèves du cheikh Aṭṭfayyiš. »

[280] Il a probablement été majeur, à l'image de ce qui en est résulté pour les alaouites ou les chiites duodécimains et que montrent les travaux de Sabrina MERVIN, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », *in* Rainer BRUNNER, Monika GRONKE, Jens Peter LAUT et Ulrich REBSTOCK (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Ergon, 2002, p. 281-288 ; Max WEISS, *In the shadow of sectarianism: law, Shi'ism, and the making of modern Lebanon*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2010.

annexes aux habous, c'est notamment car ils sont exclus des fonctions judiciaires et peinent à entrer dans les *ḥalqa*.

Par ailleurs, la justice étant désormais fonctionnarisée, le fiqh est moins central pour les oulémas demeurés en marge des mahakmas. Ils ont certes à rendre des fatwa ou des arbitrages, une forme de consultation informelle demeurant depuis 1882 jusqu'à nos jours[281], mais leur champ d'intervention est considérablement rétréci par l'avènement de la justice coloniale. L'instauration de cette dernière joue un rôle important dans la transformation du savoir religieux (*'ilm*), les oulémas réformistes s'intéressant bien moins au fiqh que leurs prédécesseurs, comme le remarque A. Merad[282].

S'adaptant à l'administration française et l'instrumentalisant pour assurer la continuité du *maḏhab* et étendre sa propre influence, Aṭṭfayyiš participe aussi indirectement – et vraisemblablement sans en avoir conscience – à une modification majeure de la structuration socioreligieuse du Mzab.

Un 'ālim *dans le jeu des Etats*

En plus des processus de négociation à l'échelle locale, le *Quṭb* sait s'intégrer dans le jeu politique et diplomatique des Etats. Une autre affaire le met au jour. En 1891, le gouverneur général Jules Cambon (1891-1897), dans un courrier au ministre des Affaires étrangères, souligne les « excellents » rapports qu'il entretient avec « le chef religieux de la secte » :

> [Aṭṭfayyiš] a toujours fait preuve, vis-à-vis de nous d'un dévouement qu'il serait sans doute possible de mettre éventuellement à profit dans nos rapports avec les pays où se professe sa religion et particulièrement avec le Sultan de Zanzibar.[283]

Aṭṭfayyiš est en effet partie prenante de la diplomatie des sultans de Zanzibar. Le basculement du centre du pouvoir omanais à Zanzibar dans le premier XIXe siècle puis, en 1861, la scission entre les deux sultanats d'Oman et de Zanzibar, y stimulent une politique culturelle et religieuses active des sultans, qu'Amal Ghazal qualifie de « panibadisme »[284], et dont le *Quṭb* et ses œuvres font pleinement partie. Sa correspondance avec les sultans de Zanzibar, Barġaš, puis Ḥamūd b. Muḥammad et 'Alī b. Ḥamūd montre combien les relations avec le *Quṭb*

---

[281] Le cheikh Ibrāhīm Bayyūḍ évoque ces arbitrages informels dans P. CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) »..., *op. cit.*

[282] Merad les oppose en cela à ceux qu'il nomme « les maraboutiques », c'est-à-dire ceux qui contestent la position réformiste. Il note aussi le fait qu'avec l'avènement de la justice coloniale, les oulémas sont essentiellement consultés sur des questions cultuelles, ou personnelles. Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967, p. 237-241.

[283] ANOM/22H/14, minute d'une lettre du 10 août 1891.

[284] Amal N. GHAZAL, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 2010, p. 45-49.

deviennent un élément d'une politique zanzibarite de promotion de l'ibadisme[285]. Une entreprise éditoriale majeure en témoigne, menée à Zanzibar, par l'imprimerie officielle, *al-maṭba'a al-Sulṭāniyya*[286]. Entre 1887 et 1897, elle publie, sous les auspices de sept sultans successifs, en quatorze volumes, un commentaire coranique (*tafsīr*) du cheikh, sur les aspects grammaticaux et linguistiques du Coran et la doctrine ibadite[287]. Un rapport du consul de France à Zanzibar laisse entendre qu'« à l'apparition de chaque volume, le Sultan [Sayyid 'Alī] en envoie une quarantaine d'exemplaires à son chef spirituel [Aṭṭfayyiš], en Algérie. »[288]. Cette politique éditoriale va de pair avec une forme de mécénat : le *Quṭb* reçoit régulièrement des sultans des gratifications, des livres sterling qu'il parvient à changer en Algérie[289].

Cette entrée du cheikh dans les vues politiques du sultanat se concrétise sur le plan diplomatique : le 26 mars 1900, le *wālī* (gouverneur) de Dār As-Salām, Sulaymān b. Nāṣir, arrive au Mzab, venu rendre visite à ses coreligionnaires sur le chemin de l'exposition universelle à Paris. Il honore le cheikh de sa visite et demeure chez lui à Beni Isguen[290]. C'est sans doute aussi dans le cadre d'une politique confessionnelle qu'il faut comprendre la remise de décoration au cheikh Aṭṭfayyiš, qui en 1902, entre dans la première classe de l'ordre de l'étoile brillante (*al-kawkab al-durrī*) de Zanzibar, généralement réservée aux chefs d'Etat et aux agents consulaires britanniques. Zanzibar n'est pas le seul Etat à regarder du côté du cheikh : il reçoit « une décoration (*nīšān*) du grand souverain (*al-ḫāqān al-kabīr*), commandeur des croyants, l'ottoman, maître de Constantinople », Abdülhamid II, comme le mentionne un éloge à la gloire du *Quṭb*[291].

---

[285] L'auteur y étudie une partie de la correspondance d'Aṭṭfayyiš avec les sultans de Zanzibar, de 1896 au début des années 1900. Les lettres adressées au sultan Barġaš ont été perdues et Sadgrove n'a pas eu accès aux réponses des sultans. Cf. Philip SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja: Zanzibar's Scholarly Links », *in* Scott S. REESE (éd.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, 2004, p. 184-211.

[286] Ouverte en 1879, c'est la première presse arabe en Afrique de l'Est. Elle est fondée par le sultan Barġaš (1870-1888), de retour d'un voyage en Grande-Bretagne et au Caire en 1875. Lorenzo DECLICH, « La tipografia sultaniale di Zanzibar (1880-1897) e la "rinascita" della tradizione giuridica ibadita », *in* Massimo PAPA, Gian Maria PICCINELLI et Deborah SCOLART (éd.), *Il libro e la Bilancia: studi in memoria di Francesco Castro*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 2010, p. 181-203.

[287] Il s'agit de *Hīmyān al-zād ilā dār al-ma'ād*.

[288] ANOM/22H14. M.-A. Dabbūz signale également ces envois de livres par le sultan Barġaš. M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*..., *op. cit*., p. 385.

[289] P. SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja »..., *op. cit*., p. 198-199. ANOM/22H/14 : le rapport envoyé par le consulat de France en 1891 signale un don de 1000 roupies fait par le sultan au cheikh.

[290] ANOM/22H/16, dossier cité par : P. CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa *Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb* »..., *op. cit*., p. 271.

[291] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit*., p. 31. Ces décorations sont aussi mentionnées par M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*..., *op. cit*., p. 329.

2. Transaction hégémonique et autoritarisme, l'administration des Territoires du Sud

La région, qui ne connaissait pas de souveraineté étatique jusqu'en 1882, vit un profond changement, dans lequel les oulémas ne sont pas passifs. Les négociations entre des oulémas comme Aṭṭfayyiš et l'administration sont à comprendre dans un processus plus vaste d'équilibre politique négocié entre l'administration militaire et les élites locales au Mzab – et de façon plus générale dans l'ensemble des Territoires du Sud. L'organisation de ces derniers est fixée au début du XX^e siècle, mais elle unifie des territoires dans lesquels les exceptions et la négociation sont la règle.

Elites locales

La mise en place de l'administration judiciaire coloniale au Mzab l'a montré. Le pouvoir français s'appuie sur les élites locales, lesquelles négocient leur consentement au prix de certaines concessions. Cette situation n'est pas propre à la région ou aux ibadites, elle est la règle dans tous les Territoires du Sud. Le Cercle de Ghardaïa, transformé en 1920 en Annexe, subdivisée en communes indigènes, est administré en collaboration avec des notables[292].

Dans les Territoires du Sud, les « chefs indigènes », investis sur proposition des officiers-administrateurs, ne se sont pas appelés « adjoints indigènes », comme dans les trois départements du Tell, mais caïds, aghas ou bachaghas[293], selon la titulature provinciale ottomane, en vigueur dans le nord durant les premières décennies de la conquête, étendue, *via* l'administration militaire, à un espace qui n'était pas touché par la souveraineté ottomane. Le caïd gouverne avec la *ǧamā'a*, dont le sens a été profondément transformé par l'intervention française et qui fonctionne comme une sorte de conseil municipal, aux prérogatives limitées. Elle propose trois cadis potentiels à l'administration militaire qui en désigne un, lequel est dépositaire de son autorité. Avec la *ǧamā'a*, il gère l'ensemble des affaires publiques : police locale, impôts, gestion des eaux, du marché et des caravanes, assistance publique[294]…

---

[292] Une thèse de doctorat en droit de 1927 présente et rationalise *a posteriori* l'organisation administrative du Sahara algérien : René-Victor VALET, *Le Sahara algérien. Etude de l'organisation administrative, financière et judiciaire des Territoires du Sud*, Alger, La Typo-Litho, 1927.

[293] Toutes les communes des Territoires du Sud sont des communes indigènes, hormis celles situées au contact des départements du nord, organisées en communes mixtes. Cf. *Ibid*., p. 40 Cité par J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit*., p. 92-93.

[294] ANOM 22H/12, « Rapport sur l'annexion du Mzab et sur la création d'une annexe à Ghardaïa, 1880 », référence citée par S.A. STEIN, *Saharan Jews*..., *op. cit*., p. 45.

Un cliché d'avril 1914, intitulé « groupe de notables », met en scène certain de ces chefs, lors de la visite de Sulaymān al-Bārūnī, notable ibadite de Tripolitaine[295]. Ils posent avec le commandant de l'Annexe, l'air grave et solennel malgré une très forte luminosité. Les notables, d'âge mur, revêtent les costumes locaux, blancs, et sont coiffés de turbans, alors que le Tripolitain porte un tarbouche. L'un des notables, à la droite du commandant, arbore une décoration, mais l'on ne distingue pas s'il s'agit d'un ordre français ou étranger.



Figure 8 : *M'zab, groupe de notables*, avril 1914. Source CCDS-Ghardaïa.

De gauche à droite, les personnages identifiés : Dāwūd b. Nūḥ, khalifat (adjoint du caïd) de Beni-Isguen ; Sī Dāwūd Ṭalab Ibrāhīm, caïd de Ghardaïa (m.1919)[296], un certain Sulaymān Būhāǧam, d'El-Atteuf ; au centre, portant un tarbouche, des bottes et un vêtement militaires, Sulaymān Bāšā al-Bārūnī ; à sa gauche et légèrement en retrait, 'Īsā b. Bābā, khalifat (adjoint du caïd) de Ghardaïa ; enfin, à droite, en uniforme et képi militaires, le commandant de l'annexe de Ghardaïa. Ce cliché date de la dernière visite au Mzab de Sulaymān al-Bārūnī, notable ibadite tripolitain. Il vient alors rendre hommage à son maître, le cheikh Aṭṭfayyiš, mort un mois auparavant. La photo est prise au cimetière Bābā Ḥammad de Beni Isguen, devant la tombe du *Quṭb*.

[295] Le signalement de la visite d'al-Bārūnī le 13 avril 1914 dans le diaire des pères bancs me permet de dater ce cliché. Cf. AMA, casier 41, diaire n° III (1903-1916) : avril 1914. Sur al-Bārūnī, cf. Amal N. GHAZAL, « An Ottoman Pasha and the End of Empire: Sulayman al-Baruni and the Networks of Islamic Reform », *in Global Muslims in the Age of Steam and Print*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 40-58.
[296] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. notice 312.

Les pouvoirs dévolus aux « chefs indigènes » sont larges et les conséquences sociales de l'alliance entre administration et élites locales sont importantes, notamment pour les femmes et les populations qui, juives ou serviles, jouissent d'un statut inférieur aux yeux des ibadites[297]. Une première conséquence de l'alliance entre l'administration et les élites locales est la non-application au Mzab du décret Crémieux de 1870, qui octroie la citoyenneté française aux populations de confession juive d'Algérie. S. Stein montre qu'au lendemain de l'annexion, Tirman et Paul Devès (1837-1899), garde des Sceaux, privilégient une interprétation littérale de ce décret, restreignant son application aux trois départements du nord. Ceci résulte selon l'historienne, non seulement de la pression des ligues antisémites présentes dans le Tell, très opposées au décret, mais de la volonté de ne pas mécontenter les élites ibadites, dont l'antisémitisme est présupposé par les décideurs. Il s'agirait de ne pas rompre une « trêve » conclue avec les élites locales en 1853 et qui n'aurait été que rapidement rompue par l'annexion[298]. Une *ǧamāʿa* des juifs est ainsi créée en 1882, avec à sa tête un « chef de la nation juive (*muqaddam*) »[299], intégrée à la *ǧamāʿa* du ksar comme une fraction tribale (*ʿašīra*).

Les populations serviles du Mzab pâtissent aussi de cette alliance. La politique des « yeux fermés » inaugurée en 1853 se poursuit, selon d'autres modalités, mises au jour par B. Brower. Après l'annexion, le souci de trouver un *modus vivendi* avec les élites locales conduit les administrateurs à un subterfuge : le décret Schœlcher d'abolition de l'esclavage de 1848 est bien proclamé[300], mais il est assorti d'obstacles financiers. Un esclave souhaitant être émancipé doit fournir à l'administration les preuves de sa capacité financière à s'assumer, ce qui leur est impossible, un esclave ne pouvant posséder de biens en droit musulman. La mesure est assortie de recommandations demandant aux maîtres de bien traiter leurs esclaves. Une fiction est ainsi entretenue selon laquelle les esclaves, légalement libres, demeureraient

---

[297] Les sources nécessaires pour évoquer le statut des femmes à la fin du XIXe siècle manquant, j'évoque cette question au chapitre V, à propos de l'entre-deux-guerres.

[298] Un « statut personnel mosaïque » est créé pour les juifs du Mzab et étendu à l'ensemble de ceux des Territoires du sud, pensés comme des « juifs indigènes ». Concernant l'antisémitisme prêté par Tirman aux élites ibadites, S. Stein dit n'en avoir trouvé aucune trace dans les archives. Le terme semble de toutes façons anachronique : si des ibadites ont pu vouloir s'opposer à l'application du décret Crémieux aux populations juives du Mzab (ce qui reste à démontrer), c'est vraisemblablement par souci de respecter la loi islamique. Le statut finalement octroyé aux juifs, tout en les extrayant du statut de *ḏimmī*, les maintient dans une stricte dépendance en restreignant leurs droits politiques et civiques. L'administration militaire s'efforce en outre de limiter les échanges commerciaux entre juifs et musulmans, de même qu'elle veille à préserver la ségrégation spatiale entre quartiers ibadites et israélite. S.A. STEIN, *Saharan Jews*..., *op. cit.*

[299] *Ibid.*, p. 53-55.

[300] L'abolition de la traite est une des justifications données à l'annexion, cf. J. ROBIN, *Le Mzab*..., *op. cit.*, p. 40 : « Il n'était pas digne de notre civilisation de laisser la traite de noirs se continuer dans un petit pays enclavé au milieu de nos possessions ».

volontairement serviles[301]. La traite se poursuit également durant quelques années, des traces de trafics perdurent au Mzab jusque dans les années 1890[302].

Le Mzab dans les Territoires du Sud (1900-1920)

L'organisation administrative de la circonscription de Ghardaïa varie régulièrement jusqu'à la création des « Territoires du Sud » par la loi du 24 décembre 1902[303]. L'organisation des Territoires est fixée par un décret présidentiel du 14 août 1905 qui créé, à partir du découpage militaire préexistant, quatre territoires, dont celui de Ghardaïa. A la tête de chaque territoire se trouve un officier supérieur qui dépend d'une direction centrale, la direction des Territoires du Sud, au Gouvernement général. Le chef-lieu du territoire de Ghardaïa est Laghouat. La circonscription est subdivisée en deux cercles, dont celui de Ghardaïa, et deux annexes[304]. La réplication à tous les échelons administratifs du toponyme de Ghardaïa est un indice de la centralité du Mzab et notamment de sa principale ville dans ce dispositif dont les subdivisions sont peu nombreuses et les circonscriptions vastes. Le cercle de Ghardaïa, d'une superficie d'environ 38 078 km^2 [305], soit environ la superficie d'un département de métropole, est transformé en annexe le 1er janvier 1920[306].

Les administrateurs des Affaires indigènes

La faiblesse du maillage administratif a pour corollaire l'isolement des administrateurs sur le terrain et la concentration de pouvoirs considérables entre leurs mains. Ils cumulent de vastes responsabilités, militaires, politiques et administratives. Chacun des commandants de cercle ou d'annexe, est responsable, à ce titre, du maintien de l'ordre, faisant office de chef militaire et de commissaire de police. Il est aussi administrateur, investi de la gestion des affaires des populations, à la fois juge et officier d'état civil.

---

301 B. C. BROWER, *A desert named peace...*, *op. cit.*, p. 181-184.
302 *Ibid.*, p. 186-187.
303 H. BLAIS, *Mirages de la carte...*, *op. cit.*, p. 264-265.
304 J. FREMEAUX, *Le Sahara...*, *op. cit.*, p. 92-93.
305 Précisément, 3 807 878 hectares. Cf. ANOM, OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1927.
306 AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1924.



Figure 9 : Le découpage et l'organisation des Territoires du Sud (1905).

Le personnel français de l'administration des Territoires du Sud est entièrement militaire, les officiers étant issus du corps des Affaires indigènes. Ils sont les héritiers des officiers des bureaux arabes, structure qui remonte à l'époque de Bugeaud, rouage indispensable de l'occupation et de l'administration du Sahara[307]. De l'expérience des bureaux arabes, les officiers, nommés « des Affaires indigènes » à partir de la loi du 13 mars 1875, gardent le souci de connaître le pays et ses populations. La maîtrise de la langue arabe est nécessaire pour postuler à cette fonction[308]. Leur formation se passe principalement sur le terrain, au contact de leurs aînés et des archives. Ils sont titularisés à l'issu d'un stage de

[307] Jacques FREMEAUX, *L'Afrique à l'ombre des épées : 1830-1930. Vol. 2 Officiers administrateurs et troupes coloniales*, Vincennes, Service historique de l'armée de terre, 1993, p. 26. Sur les bureaux arabes jusque dans les années 1850, cf. Jacques FREMEAUX, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denöel, 1993.
[308] J. FREMEAUX, *L'Afrique à l'ombre des épées, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 26-30.

formation d'un an à Alger[309]. Ce corps militaire de spécialistes est réduit : il ne comprend, dans l'administration des Territoires du Sud, en 1926 que 76 titulaires, dont 51 chefs de bureaux (chargés des annexes) et leurs adjoints, et 22 officiers affectés aux compagnies sahariennes, soit cinq officiers par circonscription en moyenne[310].



Figure 10 : *La calèche du « Hakem »*, 1899. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/1.2486-Ghardaïa.

Ce cliché a été pris lors de la première visite d'un gouverneur général de l'Algérie (*al-Ḥākim*, Edouard Lafférière (1841-1901), dans la vallée du Mzab. Sa venue a été facilitée par la route qui relie Ghardaïa à Laghouat et Alger depuis 1883[311]. Au fond à droite, des hommes donnent un baroud en son honneur, peut-être s'agit-il de troupes auxiliaires.

Le débutant entre comme adjoint stagiaire auprès d'un officier expérimenté, puis devient successivement adjoint de deuxième puis de première classe. Devenu chef de bureau, il assiste des commandements supérieurs de rang de plus en plus élevé : commandant de cercle, commandant de territoire[312]. De l'annexe à la direction centrale, ce sont les membres d'un même corps qui administrent les Territoires du Sud. La stabilisation des pratiques administratives dans les premières décennies du XX^e^ siècle est lisible dans les sources : des rapports annuels commencent à être envoyés par le cercle de Ghardaïa à Laghouat et Alger au début des années 1910, puis la pratique se régularise après la première Guerre mondiale.

J. Frémeaux parle, à propos de l'administration des Territoires du Sud, de « pouvoirs exceptionnels »[313]. Il s'agit de la survivance de règlementations héritées des Bureaux arabes, qui eux-mêmes ne sont qu'une étape des tâtonnements du processus de conquête et de soumission de l'Algérie. Le modèle de commandement conserve nombre des traits des Bureaux arabes et n'a pas été normalisé *a posteriori* dans une visée « assimilationniste »,

---

309 *Ibid.*, p. 95.
310 Chiffres cités par J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.*, p. 92-93.
311 J. ROBIN, *Le Mzab…*, *op. cit.*, p. 43-45.
312 J. FREMEAUX, *L'Afrique à l'ombre des épées, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 31.
313 *Ibid.*, p. 80 ; J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.*, p. 164-168.

comme au Nord, ce qui laisse une certaine marge de négociation avec les élites locales. L'organisation de la justice dans les Territoires du Sud de l'Algérie l'illustre bien : le système établi à l'époque des bureaux arabes, sous le second Empire, est conservé jusqu'en 1944. Au sommet, les conseils de guerre (qui deviennent les tribunaux militaires en 1928) sont chargés de la répression des crimes et délits. Au-dessous, les commissions disciplinaires, présidées par le commandant de cercle ou d'annexe, sont compétentes pour les délits civils de moindre importance ou pour toutes les atteintes à l'ordre, la sécurité ou l'autorité, selon la logique de l'Indigénat, sauf pour les sujets de statut ibadite. Les officiers ont également, comme les administrateurs civils, le pouvoir d'infliger des amendes et des peines de prison à titre disciplinaire. Contrairement à ceux-ci, ils ne tiennent pas leurs pouvoirs de lois renouvelables du parlement français : ils sont donc maintenus lorsque ceux des administrateurs sont abolis en 1927[314]. C'est sous leur surveillance, dans les locaux disciplinaires du Cercle ou de l'Annexe, que les condamnés subissent leur peine. Les tribunaux fonctionnent sous leur contrôle. Refuser leur arbitrage expose à une amende ou à la prison. Les officiers des Affaires indigènes sont à la fois chargés de l'instruction, du jugement et de l'application de la peine.

En matière de droit civil, les Territoires du Sud échappent largement à la politique « assimilationniste » menée en territoire civil. Le juge de droit commun n'est pas le juge de paix, mais le cadi, qui juge selon le droit musulman. La constitution de l'état-civil, principalement réalisée dans le nord de 1890 à 1894, y est ajournée. Elle ne débute qu'à partir de 1927[315]. Enfin, les réformes de 1919, pensées comme une compensation de l'effort de guerre algérien, ne sont pas appliquées au sud[316], en conséquence de quoi le système fiscal et administratif est maintenu. Au Mzab, cela signifie la reconduction de la *lazma*, tribu annuel prélevé sur l'ensemble de la confédération, tandis que les auxiliaires indigènes continuent d'être nommés par l'administration[317].

L'administration des Territoires du Sud est marquée par un autoritarisme et un arbitraire plus grands encore que dans le nord de l'Algérie. La forte concentration des pouvoirs est le corollaire du petit nombre d'administrateurs. Comme nombre d'officiers

---

[314] Sur ces questions, Sylvie THENAULT, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale : camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob, 2012.

[315] Selon J. Frémeaux, en 1929, seulement 3% des populations de Territoire du Sud, pour l'essentiel celles des centres urbains (Laghouat, Touggourt, Biskra, Méchéria et Ghardaïa), ont été inscrit à l'état-civil. Il est à noter que les archives de la wilaya de Ghardaïa contiennent les dossiers de constitution de l'état-civil, tout comme ceux des recensements, effectués sous la responsabilité des officiers et qui servent à évaluer les troupeaux, les cultures et les plantations, base du calcul des impôts, en 1882 comme dans les années 1930.

[316] Cette mesure est justifiée par le fait que la conscription n'est appliquée aux Territoires du Sud qu'à partir de 1921, l'opportunité de l'interpréter de façon sélective étant laissée au gouverneur général.

[317] J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit*., p. 167.

coloniaux, ils contribuent aussi à « l'inventaire du désert »[318]. Leur rôle s'avère décisif dans la construction des savoirs sur le Mzab, notamment dans les premières décennies de l'occupation et, alors même que leur présence implique de profonds bouleversements pour les sociétés vernaculaires, ils contribuent, dans une logique orientaliste bien connue, à l'invention d'indigènes soustraits aux aléas de l'histoire.

« Une fausse note dans une symphonie orientale »

> Vers dix heures, au détour d'un rocher, sans transition, quel coup de théâtre ! Nos yeux, saturés de toutes les horreurs, de toutes les incohérences d'une nature où jamais rien n'a tenté de vivre [...], se rouvrent instinctivement, frappés qu'ils sont par un merveilleux spectacle. [...] Derrière une muraille grise, ébréchée par le temps, rempart fragile opposé aux fureurs hivernales de l'oued Soudan, s'élancent, d'un jet gracieux et hardi, les palmiers de Berian [...]. Sous l'ombre protectrice des palmiers qu'un souffle printanier agite doucement, s'élève un second abri d'un vert moins sombre, plus varié, fourni par des arbres fruitiers de belle venue ; et, enfin, au rez-de-chaussée de ce palais de verdure, un tapis d'un vert tendre et comme velouté formé par des orges ondulantes et frissonnantes. Les amandiers, poudrés de blanc, les grenadiers avec leurs petites flammes, protestent seuls contre cette orgie de verdure. [...]
> Je l'avoue humblement, notre break, contenant et contenu, faisait seul tache dans ce tableau. Il nous aurait fallu des burnous et des ânes roses pour être en situation. Le sentiment de notre infériorité m'a poursuivi pendant tout notre séjour au M'zab. Nous étions une fausse note dans une symphonie orientale.[319]

Le récit de voyage à visée littéraire donné par Zeys en 1891 sur la « symphonie orientale » du Mzab est exemplaire, voire caricatural, des écrits diffusant une image statique de la région. L'approche scientifique du Mzab est durablement marquée par ce trait de l'œuvre de Masqueray, sans cesse repris : il donne du Mzab et de ses structures sociales une vision anhistorique. L'éloignement dans l'espace équivaut pour lui à celui dans le temps : les structures contemporaines de ces contrées lointaines seraient le reflet fidèle d'un passé immuable. En témoigne cet extrait de sa thèse : « notre bonne fortune nous a conservé là comme un fragment de haute antiquité »[320], ou, celui-ci, extrait de ses *Souvenirs et visions d'Afrique* :

> J'ai vécu là pendant deux mois d'été avec des dévots pour lesquels l'histoire du monde s'arrêtait au gouvernement d'Othman, troisième khalife du Prophète, avec des marchands heureux qui gardaient le secret de leurs entreprises comme ceux de Sidon et de Tyr, avec des travailleurs sobres qui se faisaient un jeu de creuser des puits à trente-cinq mètres de profondeur et bêchaient leurs jardins comme des parterres. Tout autour de notre retraite, à

---

[318] J. Frémeaux consacre le chapitre 8 à ces questions. cf. J. FREMEAUX, *Le Sahara*..., *op. cit.*
[319] E. ZEYS, « Voyage d'Alger au M'Zab (1887) »..., *op. cit.*, p. 304.
[320] E. MASQUERAY, *Formation des cités*..., *op. cit.*, p. 222.

l'heure de midi, le désert n'était que feu et flammes. Là se sont conservées, justement à l'abri de ces flammes, la foi pure des martyrs qui tombèrent sous les coups d'Ali, et les vieilles mœurs des puritains de Bassora. Ce petit cercle ignoré, ou inabordable autrefois, renferme le dépôt le plus antique de l'Islam.[321]



Figure 11 : *Intérieur de la mosquée*. Photographie sur plaque de verre. Source : CCDS/1.333-Ghardaïa

Ce cliché sur verre représente la cour (*ṣaḥn*) de la mosquée de Ghardaïa, autour de laquelle se trouvent les espaces destinés aux ablutions, comme en témoignent le tonneau à l'arrière-plan et le vase au centre de la composition. La photographie date du premier quart du XX[e] siècle et a probablement été prise en hiver, puisque deux hommes lourdement vêtus prennent le soleil. Ce type de représentation, d'hommes en habits « traditionnels » dans une posture statique et un décor perçu comme intemporel et pittoresque est assez caractéristique des visions que véhiculent du Mzab un orientalisme savant, puis un orientalisme plus populaire.

Pourtant, le Mzab a sans cesse été en contact avec d'autres régions du Maghreb et plus loin. En outre, au moment même où cette image figée se forme, l'administration coloniale met très rapidement en place des infrastructures de transports et de communication qui permettent la réduction des temps de parcours et l'accroissement des échanges. Une route carrossable relie dès le printemps 1883 Ghardaïa à Laghouat et Alger, une agence postale et télégraphique

[321] Emile MASQUERAY, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Alger, Jourdan, 1914, p. 147.

est installée au Mzab en 1882[322]. Ces réalisations, cumulées aux effets des progrès techniques (l'ouverture du canal de Suez, l'adoption de la navigation à vapeur…) connectent plus que jamais le Mzab au Tell, à la métropole et aux grandes villes du monde arabe.

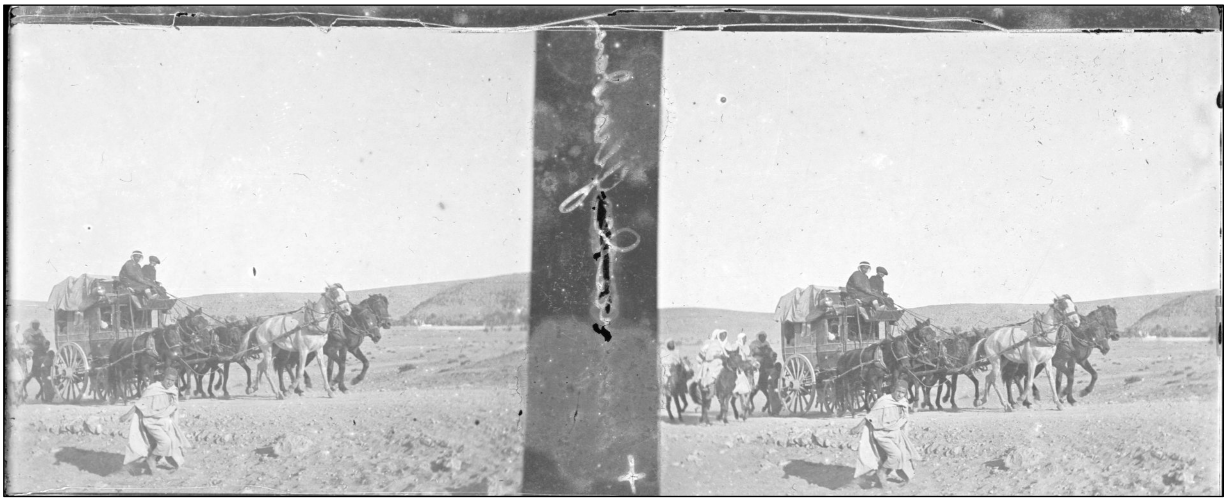


Figure 12 : *La diligence*, 1900. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/1.660-Ghardaïa.

Ce cliché de 1900 montre la connexion grandissante entre le Mzab et le Tell, ici *via* une diligence à six chevaux. Après la construction de la route carrossable et l'instauration de points d'eau et de relais à la fin des années 1880, des liaisons régulières avec Alger sont mises en place. Elles sont cependant encore difficiles. Un service de liaisons par autobus sera mise en place dans les années 1930.

Le Mzab, situé sur la principale route reliant Alger au Sud et à l'AOF, vit alors ce que Marc Côte a notamment analysé comme le « retournement de l'espace » algérien vers la Méditerranée, ce processus par lequel à « l'espace intériorisé, [fondé] sur une structure spatiale toute tournée vers l'intérieur », thèse discutable, aurait succédée la brutale extraversion du moment colonial, le territoire algérien, retourné, s'y construisant dans un rapport quasi-exclusif à la France[323]. Pour le Mzab à la fin du XIX^e^ siècle, il est certain que cette connexion grandissante apporte, par-delà l'imposition de la domination politique coloniale, des changements sociaux et culturels importants. Les migrations temporaires dans le nord de l'Algérie s'accélèrent et un réseau très dense de commerces, principalement d'épiceries, tenu par des Mozabites se développe dans les villes du Tell[324]. Les transformations générées localement par l'intensification des échanges se mesurent par exemple à l'adoption d'un nouveau lieu de sociabilité, d'origine ottomane et coloniale, le café[325]. Cette nouvelle

---

322 Ernest ZEYS, « Voyage d'Alger au M'Zab (1887) », *Le Tour du monde*, 1-61, 1891, p. 289-320.
323 Marc COTE, *L'Algérie ou l'Espace retourné*, Paris, Flammarion, 1988, p. 12.
324 Sur ce point, cf. Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres*, tome 1, Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, France, 2000.
325 Sur la culture et les sociabilité du café en Algérie, cf. Omar CARLIER, « Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », *in Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS éditions, 1997, p. 177-205. Sur la modification des modes de vie en Algérie de façon plus générale, Omar CARLIER, « L'espace et le temps dans la

pratique culturelle suscite des résistances de la part de certains oulémas qui en interdisent strictement la fréquentation à leurs ouailles[326]. Dans ces cafés se boit du thé, témoin de l'insertion dans les circuits commerciaux coloniaux : exporté massivement par les compagnies commerciales britanniques depuis l'Inde, le thé a conquis le Tell à partir de 1880 et se répand progressivement dans les villes du Sud, accompagné par la consommation de sucre[327].

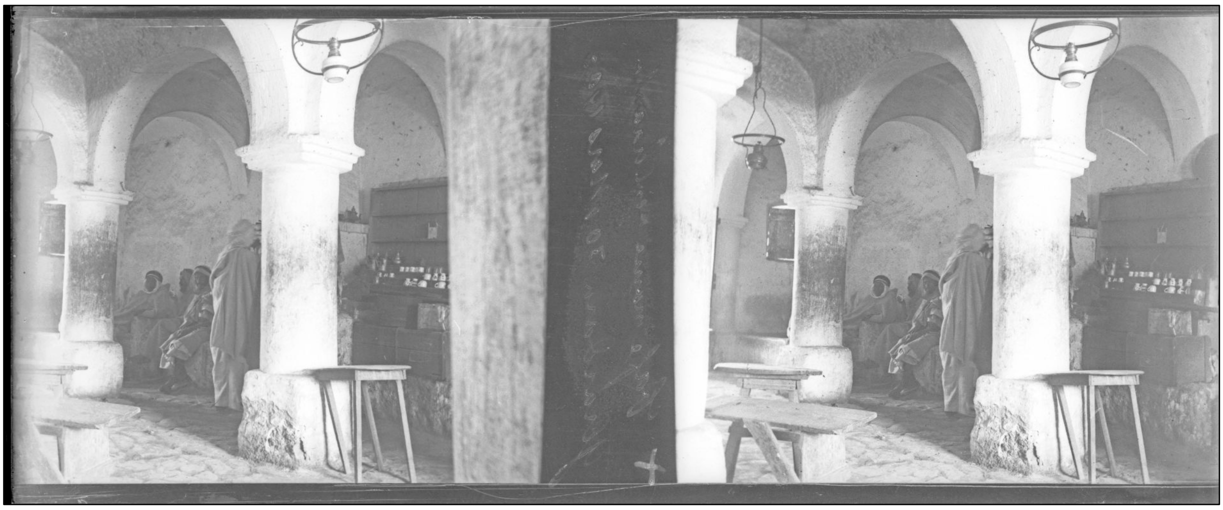


Figure 13 : *Café maure des Chaamba*, 1900. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/1.2441-Ghardaïa.

Ce cliché de 1900 représente un « café maure » de Ghardaïa, probablement installé dans un quartier à la périphérie du ksar, là où les tribus arabes se sédentarisent progressivement. Le sol est pavé et le mobilier est des plus frustes. Eclairé par deux becs de gaz, le lieu parait anodin, mais il est l'indice des changements à l'œuvre au Sahara, de l'adoption de nouvelles pratiques de consommation. Un des trois hommes assis boit du thé et, sur l'étagère à droite, se trouvent des tasses et des théières de métal.

Alors même qu'un certain folklore et que la fascination pour l'ibadisme tendent à donner une vision anhistorique de la région, le Mzab est touché, au même titre que le reste de l'Algérie par la « métamorphose du monde » au XIX^{e} siècle[328].

Conclusion

En écho à la citation de Jacques Berque placée en exergue du chapitre, et au terme de ce rapide parcours historique, le groupe de statut des oulémas apparaît bien comme l'un de ces « soubassements bien antérieurs à la colonisation », ressource ancienne qu'actualisent à

recomposition du lien social : l'Algérie de 1830 à 1930 », *in* Jocelyne DAKHLIA (éd.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 220 et suiv.

[326] Sur des mesures comparables et leur discussion jurisprudentielle au Maroc, cf. le chapitre 6 de Etty TEREM, *Old texts, new practices: Islamic reform in modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

[327] J. FREMEAUX, *Le Sahara…*, *op. cit.*, p. 220.

[328] Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, Beck, 2009.

chaque époque les acteurs au Mzab[329]. « Soubassement bien antérieur », mais aussi objet social soumis pleinement au changement historique et qui, avec d'autres, connecte la région au Tell et aux circulations commerciales et religieuses du nord de l'Afrique. Les institutions communautaires, legs des périodes médiévale et moderne, sont les garantes de la transmission des doctrines ibadites, comme de l'ordre social et politique local. A travers la célébration textuelle et rituelle de l'ibadisme et de ses grands hommes, la communauté donne une légitimité historique et religieuse aux oulémas qui la guident, autant qu'elle se construit comme collectif. Dans le temps long, ces institutions communautaires et les élites qui les incarnent font montre d'une grande capacité d'adaptation.

L'arrivée des Français ne marque pas la fin d'un isolat et 1853 et 1882 sont les jalons d'un processus plus complexe de mise en dépendance. Présents bien avant 1830 dans le Tell, les Mozabites n'ont été ni « découverts », ni « rencontrés » en 1853. Les jalons d'une interconnaissance mutuelle – et même d'une administration française – sont posés auparavant. A partir de 1882, une administration mêlant effectifs réduits, concentration très forte des pouvoirs sur quelques fonctionnaires et de multiples transactions hégémoniques avec les élites locales se met en place. L'administration et les savoirs coloniaux ne sont pas sans effet sur le groupe de statut des oulémas, comme sur l'ensemble des institutions vernaculaires. Leur réinvestissement par l'administration militaire, l'imposition de structures nouvelles – qu'elles soient ouvertement françaises ou camouflées sous la forme d'institutions ottomanes – et l'invention d'un statut juridique personnel ibadite spécifient les populations berbérophones et ibadites du Mzab parmi celles de l'Algérie, en même temps qu'elles changent les fonctions de leurs élites. Une fois la scission entre fonctions séculière et religieuse engagée par l'administration coloniale, une fois les oulémas officiellement départis de leurs attributions judiciaires et politiques, s'engage au Mzab une lente et vaste recomposition des élites et de leur positionnement. Le discours de la réforme est une des réponses à cette situation.

---

[329] Lepetit invite à prendre garde à des explications par la constance des agents, rapportée aux propriétés structurelles, de longue durée, du champ social. Je prends ainsi une certaine distance avec cette notion de « soubassements » et je n'établis pas la diachronie en système explicatif, considérant le Mzab comme « une société faite de remplois », le passé étant une ressource, un « cadre d'action » et « une réserve de sens » pour les acteurs, cf. Bernard LEPETIT, « Le présent de l'histoire », *in Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 273-298.

Première partie

Un réformisme transnational

(années 1880 – Entre-deux-guerres)

Chapitre 2

« La mélodie de la réforme ».

Généalogies, concept et discours

> Une vue simplificatrice nous fait désigner par un singulier tout ce qui nous a précédés : la tradition, disons-nous. Mais ce que nous appelons ainsi n'est pas ce qui, hier ou avant-hier, était mis sous le même nom. [...]
> La totalité embrassée par ce terme comporte en réalité une multitude de moments, définis chacun par la décision qui créait un passé en même temps qu'un présent. Et chaque fois, dans l'enseignement « reçu », quelques absences ou tout au moins des distorsions trahissent une rupture (souvent inconsciente) et un mouvement du sous-sol, un renouveau de la tradition.[1]

Trois prismes marquent, alternativement ou de façon cumulée, l'historiographie du réformisme au Mzab et en Algérie. Le premier est local et confessant. Il touche la production mozabite, dont les auteurs cherchent, d'une façon apologétique, à fonder dans l'histoire la légitimité du réformisme comme « tradition » ibadite. Le deuxième est une conséquence de l'approche islamologique. Dominante jusque dans les années 1970 dans les études sur le réformisme, cette approche fait primer une histoire intellectuelle et cherche à définir un concept et des dogmes réformistes. Le troisième prisme, enfin, est la conséquence de l'hégémonie des questions politiques, envisagées à une échelle nationale algérienne, dans la

[1] Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 77.

production historiographique sur le pays. Les historiens, qu'ils en aient ou non une vision nominaliste, privilégient cette échelle et partent, en quête soit des prodromes de la « révolution nationale », soit des étapes de formation de la nation. La lecture proposée ici entend déconstruire ces trois biais. Il s'agit, contre le premier, de montrer l'apparition tardive du « réformisme » dans l'islam ibadite, ainsi que son caractère transnational. Contre le deuxième, une analyse des discours réformistes met en évidence leur caractère polysémique, polémique, bien plus que doctrinal : il s'agit d'un discours, mobilisé par des acteurs religieux dans une compétition pour le *leadership*. Contre le troisième, enfin, il est manifeste que l'Algérie demeure longtemps une appartenance secondaire à côté de la *umma* locale mozabite et d'une *umma* globale, arabo-islamique. Dans l'émergence de l'échelle algérienne, les processus sociaux d'identification, d'insertion dans des réseaux et des luttes politiques priment sur l'invention d'une « communauté imaginée ».

La geste de la réforme, écrite dans les années 1960 par un mémorialiste du Mzab, Muḥammad ʿAlī Dabbūz, est le point de départ du chapitre. Analysé et confronté aux sources d'époque, le récit linéaire des origines et de la réception du réformisme s'avère un palimpseste dont les strates recueillent les modalités et les temporalités de l'apparition heurtée et progressive, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, du terme traduit par réforme (*iṣlāḥ*). Les conflits à son propos sont centraux dans les sources, lesquelles révèlent les tiraillements d'une société locale aux prises avec la domination coloniale et baignée, par le mouvement de ses lettrés et de leurs écrits, dans les évolutions culturelles du monde majoritairement musulman.

Dans un deuxième temps, la proposition de l'islamologie, qui était déjà celle de Laoust en 1932, d'envisager le réformisme comme « une méthode et une doctrine »[2], est prise au sérieux. Nous nous proposons, d'envisager l'émergence du terme « *iṣlāḥ* » comme concept socio-religieux au Mzab[3]. L'exploration des fondements donnés à la réforme – origines et définitions – permet de mesurer à quel point ils sont malléables. Sa mise en contexte révèle les transformations subies, à long terme, par la catégorie *iṣlāḥ* et l'assimilation de significations nouvelles qu'elle connaît, au moment d'émerger comme mot d'ordre partagé et porteur, entre-deux-guerres, entre le Mzab, Alger et Le Caire. Avant cela, ce qui a été traduit

---

[2] Henri LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle », *REI*, VI-2, 1932.

[3] Dans la lignée des principes directeurs de l'histoire conceptuelle (*Begriffsgeschichte*) : cf. Bernard LACROIX, Xavier LANDRIN, « La *Begriffsgeschichte* », communication à la journée d'études du LAMOP, en collaboration avec Ménestrel, *Les usages conceptuels du médiéviste*, Université Paris I, 04/11/2011, consultable en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00639385.

par réforme est resté longtemps indéfini. Le slogan, « la mélodie de la réforme »[4], n'émerge et ne prend sens qu'au milieu des années 1930. L'épisode du Front populaire, conjoncture réformiste s'il en est, et les luttes entre lettrés, d'une part, puis le développement du discours orientaliste sur le « réformisme musulman », d'autre part, contribuent à la cristallisation de ses significations dans la parole des oulémas et à la saisie décallée et surplombante de cet objet d'interface par l'administration.

Un dernier temps de la démonstration propose de déployer largement le discours des oulémas réformateurs, afin de montrer, à travers deux exemples, qu'il excède largement les définitions religieuses ou nationalistes construites *a posteriori*. Le réformisme est une pratique discursive déterminée et descriptible : des thèmes, des formes, des segments de discours sont partagés par les oulémas et constituent le contenu obligé et le ressort de leur propos. Aucun de ces segments n'est original – ils proviennent de thématiques alors en vogue parmi les élites séculières et religieuses du Maghreb –, mais, assemblés, ils forment la trame du discours de la réforme. Deux exemples, la question des échelles d'appartenance et celle du discours des oulémas sur la technique et les sciences, permettent d'envisager comment un tel discours réformiste se forme et reconfigure profondément le langage des oulémas.

I. LA QUESTION DES ORIGINES DE LA REFORME AU MZAB

Le récit fondateur du « mouvement réformiste du Mzab » est élaboré, après 1962, par un lettré et mémorialiste mozabite, Muḥammad ʿAlī Dabbūz (1919-1981)[5]. Il livre une geste téléologique, celle d'un « mouvement réformiste » qui lèverait à Guerrara au lendemain de la Première Guerre mondiale et, par l'action coordonnée d'oulémas, redresserait le Mzab, contribuant à la renaissance de la nation algérienne. Cette geste est à ramener aux conditions de son écriture : avec l'indépendance algérienne, le cadre national triomphe et bouscule le Mzab, notamment ses élites[6]. Les oulémas sont sommés d'adhérer et d'oindre de leur légitimité religieuse ce cadre nouveau, alors même que la construction étatique remet en cause leur hégémonie au Mzab. Un deuxième enjeu, local, vient se greffer à ce récit, celui de « l'orthodoxie » : il s'agit d'exalter le réformisme comme une expression authentique de

[4] *WM*, n° 10, 3 décembre 1929, « La mélodie de la réforme (*Naġmat al-iṣlāḥ*) ».
[5] Le cheikh Dabbūz a publié une histoire de *La renaissance algérienne contemporaine*, en 3 volumes, de 1965 à 1971, puis une histoire des *Etendards de la réforme en Algérie*, en 5 volumes, de 1974 à 1982.
[6] Sur ces bouleversements à l'échelle locale, cf. l'épilogue. Les œuvres du cheikh Dabbūz et d'Ali Merad, élaborées dans les années 1960, sont marquées au sceau d'un nationalisme algérien qui perdure dans des écrits postérieurs, comme ceux d'Abū al-Qāsim Saʿdullāh, Muḥammad Nāṣir et Muḥammad Nāṣir Būḥaǧām.

l'ibadisme. De cette complexe conjonction entre enjeux locaux et geste nationale algérienne est né le récit maître de la réforme du Mzab, saturé des termes « renaissance (*nahḍa*) », réforme (*iṣlāḥ*) et réformateur (*muṣliḥ*), appliqués *a posteriori* comme grille de lecture unique, au détriment des catégories des acteurs.

Une des principales interrogations qui structure ce récit est celle des origines du « mouvement ». Formulée en termes de « causes extérieures » et de « causes intérieures »[7] – le plus souvent, des généalogies intellectuelles –, elle tient lieu d'explication à son apparition. Ce double récit, dont le questionnement et la trame se sont imposés à l'historiographie locale et parfois aussi aux historiens étrangers, combine, avec des variantes, la mise en avant des mérites des lettrés locaux par des généalogies endogènes calquées sur le modèle islamique des chaînes de transmission (*sanad*), à celle de causes exogènes, moins formalisées. Ce caractère double des origines de la réforme au Mzab est tardif et problématique. La question des origines s'est posée de façons différentes pour les lettrés de la fin du XIXe siècle, dans l'entre-deux-guerres et, enfin, dans l'immédiat après Guerre d'indépendance. La cohérence du discours sur les origines n'est pas sans faille : il superpose, dans une perspective téléologique, des stratégies discursives formulées à différents moments de cette histoire. Il révèle en réalité par ses incohérences les conditions de la réception au Mzab du discours de la réforme.

A. Une généalogie en tension

1. La réforme, cause et manifestation de la « renaissance » du Mzab

Le cheikh Muḥammad ʿAlī Dabbūz, *ʿālim* de Berriane, est le premier à proposer un discours historique sur le « mouvement réformiste » au Mzab, réforme dont il est à la fois un produit et un acteur. De 1935 à 1942, il est pensionnaire à l'institut (*al-maʿhad*) *al-Ḥayāt* (La Vie), fondé par Bayyūḍ à Guerrara[8]. Il se rend ensuite à Tunis en 1942, avec la « mission d'études (*al-biʿṯa al-ʿilmiyya*) » mozabite. Il y suit des cours à la Zitouna, avant de partir en 1944 pour Le Caire où il étudie à Al-Azhar[9]. Il y est notamment accueilli par Abū Isḥāq, mozabite en exil dans la capitale égyptienne[10]. A son retour, en 1948, il s'installe à Guerrara, et remplace Bayyūḍ comme *mudarris*, chargé des leçons d'édification données à la mosquée. Il enseigne

---

[7] « *Al-asbāb al-dāḫiliya li-šabāb al-nahḍa* » et « *al-asbāb al-ḫāriğya li-šabāb al-nahḍa* », cf. Muḥammad ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, Alger, Al-maṭbaʿa al-ṯaqāfiyya, 1971, vol. 2/3, p. 1 ; 25.

[8] Il est question au chapitre V de cet institut et des initiatives prises par les oulémas pour réformer l'éducation.

[9] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir*.., vol. 2, *op. cit.*, p. 20. Ses études au Caire sont indiquées par un rapport de surveillance, à son retour au Mzab en 1948. Cf. ANOM, OA//96/260, novembre 1948, « retour du Caire ».

[10] ANOM/OA//78/365, « au sujet du cheikh Mohamed Ali Beddouz », Ghardaïa, 23 juin 1953, lettre du chef d'Annexe au commandant du territoire.

aussi l'histoire, à l'institut *Al-Ḥayāt* et l'écrit, devenant, à partir de 1962, le mémorialiste de l'action des réformistes, telle qu'elle s'est structurée de façon tardive et progressive, à partir de la fin des années 1930, autour du cheikh Bayyūḍ et de la ville de Guerrara.

Par sa proximité avec les réformateurs du Mzab, mais aussi avec des figures de lettrés du nord de l'Algérie ou de Tunis, Dabbūz est à même de mener une vaste enquête et de lier l'histoire locale du Mzab à celle de l'Algérie, voire du Maghreb entier. Le récit qu'il livre du « mouvement réformiste » est fondateur dans l'historiographie locale, notamment en raison de l'empreinte forte que Dabbūz laisse chez ses élèves historiens : Muḥammad Nāṣir et Muḥammad Nāṣir Būḥağām[11]. L'œuvre de Dabbūz est très marquée par le prisme nationaliste arabo-musulman qui prévaut dans les années 1960. Sa lecture demande donc un travail de déconstruction et de croisement avec d'autres sources, au risque de tomber dans l'anecdote ou de reconduire le discours très apologétique et nationaliste qui est le sien, comme tendent à le faire certaines études historiques[12].

Il écrit l'histoire des « renaissances » de l'Algérie et, notamment, de « la renaissance moderne (*al-nahḍa al-ḥadīṯa*) » de l'Algérie et du Mzab[13]. Cette idée de renaissance – centrale dans sa démonstration – se fonde, d'une part sur l'idée d'une soi-disant décadence de l'Algérie à l'époque moderne et, d'autre part, sur celle, totalisante, construite après coup et jamais véritablement définie, de la réforme (*iṣlāḥ*). A la fois cause et manifestation de la renaissance, la réforme surviendrait en réaction à une décadence religieuse et politique, celle de l'ignorance et de la division, qui aurait conduit les Ottomans à l'impuissance et mené l'Algérie à la sujétion coloniale et à la désappropriation culturelle. C'est plus précisément pour comprendre les causes de « la renaissance contemporaine » que le cheikh combine les deux origines, égyptienne et endogène, de l'apparition de la réforme au Mzab.

2. Un récit diffusionniste et centré sur l'Egypte

Une première narration explique la « renaissance » de l'Algérie par l'influence que les penseurs égyptiens y auraient exercée. Dabbūz développe cette explication dans le deuxième

---

[11] Cf. par exemple l'hommage que lui rend Muḥammad Nāṣir dans *Muḥammad ʻAlī Dabbūz wa-l-muğtamaʻ al-islāmī li-kitābihi al-ta'rīḫ*, Berrian, Maktabat al-šayḫ Muḥammad ʻAlī Dabbūz, s.d.

[12] Cf. Mohamed-Brahim SALHI, « Société et religion en Algérie au XXe siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation », *Insaniyat*, 31, mars 2006, p. 33-61 ; Amal N. GHAZAL, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *IJMES*, 42-01, 2010, p. 105-122 ; Amal N. GHAZAL, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 2010 ; Valerie HOFFMAN et Sulaymān b. ʻAlī AL-ŠUAYLI, « Ibâḍî Reformism in Twentieth-Century Algeria : The Tafsîr of Shaykh Ibrâhîm Bayyûḍ », *REMMM*, 132, 6 juillet 2012, p. 155-173 ; Amal N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism: The Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anti-Colonialism », *IJMES*, 47-1, 2015, p. 47-63.

[13] L'œuvre du cheikh Dabbūz est analysée plus en détail au chapitre VIII.

volume de son *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa* (La renaissance moderne de l'Algérie). Deux différents récits l'illustrent. Ils sont parfois combinés. Dans le premier, l'apparition du réformisme en Algérie daterait de la visite du grand mufti d'Egypte, Muḥammad 'Abduh (1849-1905), à Alger en 1903. Avec son disciple Riḍā, ils auraient exercé une grande influence en Algérie, influence relayée par les revues cairotes *al-Manār* et *al-Fatḥ*[14].

Le second récit est davantage centré sur des acteurs ibadites (et, à ce titre, classé dans les « causes internes », même s'il met en jeu des acteurs étrangers et/ou à l'étranger) : dans cette version, l'envoi collectif et organisé d'élèves (*al-bi'ṯa al-'ilmiyya al-munaẓẓama*) mozabites à Tunis à partir de 1914 serait l'origine de la réforme en Algérie. Leur fréquentation des grands centres d'enseignement les aurait sensibilisés à la pensée réformiste. De retour au pays, ils auraient fondé à leur tour un « mouvement réformiste » et en auraient mis en œuvre le programme. Ce récit est aussi tributaire d'une vision diffusionniste : Tunis fonctionnerait comme relais maghrébin du rayonnement culturel égyptien[15]. Le passage des Mozabites à Tunis, envisagé dans cette perspective comme une nouveauté, les aurait acclimatés à une « modernité arabe et islamique »[16]. Dabbūz fait débuter le réformisme au Mzab comme mouvement, en 1921, au retour du premier contingent de Mozabites de Tunis. L'une et l'autre explications ont été formalisées tardivement, dans les années 1960, même si l'attention a été attirée dès l'entre-deux-guerres sur la *nahḍa* qu'auraient incarnées les missions à Tébessa et Tunis[17].

*Les « missions d'études (*bi'ṯāt 'ilmiyya*) » à Tunis*

Ces envois groupés d'élèves à Tunis ont bel et bien existé. Le premier a lieu en mai 1914, sous la responsabilité d'un jeune lettré de Guerrara installé dans la capitale du protectorat depuis octobre 1913 pour étudier à la Zitouna, Ibrāhīm Abū al-Yaqẓān (1888-1973). Cette « mission scientifique » est la conséquence de la fermeture de l'école al-Ṣadīqiyya (*al-madrasa al-qur'āniyya al-ahliyya al-ṣadīqiyya*) de Tébessa.

Fondée en 1913 par le cheikh sunnite 'Abbās b. Hamāna, avec l'aide du cheikh ibadite Bakīr b. Ibrāhīm al-'Unq (1868-1934) et des commerçants mozabites de la ville, elle est

---

14 M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*..., vol. 2, *op. cit*., p. 27-32.

15 *Ibid*., p. 16-20, « L'influence de Tunis sur la renaissance du grand Maghreb » (*Aṯar Tūnis al-ḥaḍra fī nahḍat al-Maġrib al-kabīr*).

16 Dabbūz date à tort les origines du *riḥla li-ṭalab al-'ilm* des Algériens, Mozabites compris, à Tunis de la 2ème moitié du XIXe siècle. Cf. *Ibid*., p. 20.

17 Comme en témoigne l'article publié dans *al-Umma*, n° 15 (15 décembre 1934) qui reproduit une conférence d'Abū al-Yaqẓān. Il y donne comme cause au « mouvement littéraire » (*al-ḥaraka al-adābiyya*, traduisible aussi par « mouvement pédagogique »), l'apparition d'un « mode d'enseignement moderne ». Le 1er « établissement moderne » aurait été selon lui la médersa de Tébessa, à laquelle aurait été substituée une école à Tunis.

annoncée dans le journal *Al-Ṣadīq* comme la « première école libre et *niẓāmiyya* d'Algérie[18] (*awwal madrasa ḥurra niẓāmiyya bi-l-qaṭr al-ǧazā'irī*) »[19]. L'école, à laquelle les commerçants mozabites de Tébessa confient l'instruction de leurs fils, fonctionne durant six mois puis, le cheikh Ḥamāna étant mort entre temps, est fermée par l'administration qui refuse la présence de deux enseignants tunisiens. Le départ pour Tunis est donc une option permettant aux élèves mozabites de suivre un enseignement libre[20].

L'expérience tunisoise de 1914 est éphémère et concerne seulement une quinzaine d'élèves, venus surtout de Guerrara et Tebessa. Ils s'installent rue Turbāt al-Bāy, dans la médina[21]. En 1916, Abū al-Yaqẓān se rend du Mzab à Tunis à la tête d'une nouvelle mission, mais le flux ne se stabilise qu'à partir de 1921 ou 1922. Secondé à partir de 1923 par un autre étudiant, 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar Bakillī (1901-1986), Abū al-Yaqẓān reste responsable de la mission jusqu'en 1925[22].

A l'automne 1922, un rapport de la résidence générale de Tunis, transmis par la direction des Territoires du Sud à Ghardaïa, *via* Laghouat, comprend une liste de 42 élèves originaires du Mzab fréquentant « l'école mozabite de Tunis », à laquelle l'agent indique qu'il faudrait en ajouter 16, « actuellement en Algérie ». Il s'agit de garçons, âgés de 7 à 14 ans. Le phénomène est réparti entre les ksours du Mzab : onze élèves sont désignés par des *nisba* désignant quatre des sept ksours du Mzab, El Atteuf, Béni Isguen, Ghardaïa et Guerrara[23]. Ils fréquentent « l'école qui porte le nom de Médersa Essalem […] installée impasse Boukhris n° 1 » et demeurent tous « au n° 10 de la rue Médersé Es Slimania », dans la médina. En 1922, deux Mozabites sont à la fois les surveillants et les enseignants des élèves : « Ba Ali ben Salah et Tefaiech Brahim ». Ils sont plus âgés (le second, Ibrāhīm Aṭṭfayyiš, dit Abū Isḥāq, a 36 ans) et sont étudiants de la Zitouna. En plus de leurs études à la mosquée-université, ils supervisent les plus jeunes qui, eux, fréquentent une école située rue Bi'r al-

---

[18] Le terme de *madrasa niẓāmiya* renvoie aussi bien au renouvellement de l'enseignement dans l'empire ottoman durant les Tanzimat qu'au nom des établissements d'enseignement sunnite que le grand vizir seldjoukide Niẓām al-Mulk (c.1018, 1092) fonda, en Mésopotamie et en Perse, au XI^{e} siècle. Cf. H. BOWEN, « Niẓām al-Mulk », *in EI^{2}*, Leiden, Brill, 1995, vol. VIII, p. 71-74.

[19] Cf. *Al-Ṣadīq*, n° 30, 18 mars 1921, référence citée par M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 2, *op. cit.*, p. 264-265 ; A. Christelow évoque également cette mission, faisant à tort du cheikh Ḥamāna un ibadite. Cf. Allan CHRISTELOW, *Algerians Without Borders: The Making of a Global Frontier Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, p. 84-85.

[20] M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 2, *op. cit.*, p. 261-269.

[21] Elle mène de la Zitouna au mausolée de la dynastie, alors régnante, des beys husaynites.

[22] Pierre CUPERLY, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm », Ghardaïa, maktabat al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš, s.d.

[23] AWG, 18 octobre 1922, Gouvernement général de l'Algérie, surveillance des Mozabites. La *nisba* n'est pas un indice irréfutable du ksar d'origine des habitants de Guerrara portant par exemple la *nisba* de Būnūrī.

aǧār, et dirigée par Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Ṯamīnī (1897-1970), lettré de Béni Isguen, lui aussi ancien élève du *Quṭb*, venu à Tunis en 1917 pour étudier à la Zitouna[24].

La capitale de la Régence, sous protectorat français, passe de 150 000 habitants, en 1910, à 220 000, en 1936. La présence non musulmane et européenne y est importante (environ 22 000 Tunisiens de confession juive et 81 000 Européens en 1921) et la ville a été dédoublée ; médina d'une part, ville européenne de l'autre[25]. Les jeunes Mozabites retrouvent là des commerçants ibadites, du Mzab et de Djerba, et un microcosme d'exilés algériens[26]. Ce n'est pas tant l'enseignement qu'ils reçoivent à la Zitouna[27] que le bouillonnement culturel et politique de la ville qui les marque, comme en témoignent, dans la presse mozabite de l'entre-deux guerres, les nombreux échos qui en sont fait[28]. L'heure est alors, après l'alliance entre l'administration française et de jeunes intellectuels tunisiens, davantage aux contestations nationalistes – issues d'autres institutions éducatives – comme celle, naissante, du Destour.

Les missions mozabites se poursuivent d'après Dabbūz jusqu'au début de la Guerre d'Algérie[29]. Elles ont, avant cela, connu des périodes de fréquentation moindre et des moments de rupture : une courte biographie manuscrite d'Abū al-Yaqẓān indique que la mission qu'il a fondée en 1914 s'est poursuivie jusqu'en 1936[30]. Au moment de la Seconde Guerre mondiale, c'est l'administration qui cherche à limiter les déplacements de populations. En décembre 1939, une missive de la direction des Territoires du Sud au commandant militaire du Territoire de Ghardaïa, lui signifie « qu'il convient de s'opposer aux départs […]

---

[24] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiǧrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2 notice 829.

[25] Paul SEBAG, « Tunis », *in EI²*, Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 676-686.

[26] Monde décrit par James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 20-27 et 36-43.

[27] La Zitouna – institution respectée, fondée dès le VIIIe siècle, connaît depuis la fin du XIXe siècle et jusqu'au mitan du XXe, un certain blocage. Ses oulémas s'opposent, en majorité, à l'introduction de méthodes et de disciplines nouvelles et, la tutelle française évitant de s'immiscer dans ces débats, ils l'emportent. La période est marquée, de 1910 à 1952, par des cycles de contestations estudiantines et des velléités de réformes. Khalifa CHATER, « Zaytūna », *in EI²*, Leiden, Brill, 2005, vol. XI, p. 528-530 ; Kenneth J PERKINS, « Zaituna Mosque-University », *in Historical Dictionary of Tunisia*, Lanham, The Scarecrow Press, 1997, p. 193 ; Mahmoud ABDEL MOULA, *L'université zaytounienne et la société tunisienne*, Tunis, 1971. Cette historiographie est toutefois marquée par un prisme très institutionnel et politique, qui l'empêche probablement de saisir les inflexions et les exceptions individuelles à ce « blocage ». Il y a là un champ à investiguer.

[28] Les journaux mozabites évoquent très régulièrement l'activité politique et culturelle tunisoise, comme par exemple la question des réformes à effectuer à la Zitouna. Cf. *WM*, n° 22, 4 mars 1927, « La décadence de l'Université de Kairouan » ; n° 43, 5 août 1927, « A la grande mosquée » ; n° 104 et 105, 12 et 19 octobre 1928, « A la mosquée de la Zitouna » ; n° 107 et 108, 2 et 9 novembre 1928, « A la grande mosquée » ; *AU*, n° 111, 2 mars 1937, « Les docteurs de la Zitouna font un pas de géant en créant l'association de La Ligue de la Zitouna ».

[29] M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 2, *op. cit.*, p. 21.

[30] P. CUPERLY, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm »…, *op. cit.*

d'un certain nombre d'étudiants [du] Territoire [qui vont] suivre les cours de la Zitouna de Tunis »[31]. Ces mesures n'empêchent pas le jeune Dabbūz de partir en 1941 étudier à Tunis[32].



Figure 14 : le cheikh Muḥammad ʿAlī Dabbūz en 1941. Source : Muḥammad Nāṣir, *Muḥammad ʿAlī Dabbūẓ wa-l-muǧtamaʿ al-islāmī li-kitābihi wa li-ta'rīḫihi*, Ghardaïa, maktabat al-šayḫ Muḥammad ʿAlī Dabbūz, s.d., p. 111.

Ce cliché, pris le vendredi 13 février 1941, veille du départ de Dabbūz pour Tunis, montre la solennité du moment. Muḥammad ʿAlī Dabbūz est debout. Devant lui sont, de droite à gauche, son père, ʿAlī b. ʿĪsā, et ses maîtres à l'institut al-Ḥayāt, Ibrāhīm b. ʿUmar Bayyūḍ et Saʿīd Šarīfī, dit cheikh ʿAddūn. La scène se déroule dans le jardin du principal mécène de l'institut, ʿĪsā b. ʿAmāra Ḫubzī, à Guerrara.

Au récit des origines exogènes et du vent de la réforme que les encadreurs des « missions » et les étudiants mozabites de la Zitouna auraient fait souffler sur la terre natale, Dabbūz superpose un autre, mettant en scène des explications endogènes à la « *nahḍa* » du Mzab.

[31] ANOM/OA//70/188, « Sur les étudiants des territoires du Sud à la Zitouna », 2 décembre 1939, de la direction des Territoires du Sud au commandant militaire du Territoire de Ghardaïa.

[32] Muḥammad NAṢIR, *Muḥammad ʿAlī Dabbūẓ wa-l-muǧtamaʿ al-islāmī li-kitābihi wa li-ta'rīḫihi*, Ghardaïa, Maktabat al-šayḫ Muḥammad ʿAlī Dabbūz, p. 111.

3. Des origines endogènes ?

Avant l'écriture, dans les années 1960, du récit de la diffusion de la pensée égyptienne, des généalogies endogènes ont été construites, qui malgré l'absence d'*iǧāza* (licence) dans les sources, s'apparentent au modèle du *sanad*, la chaîne qui formalise la transmission de maître à disciple. Ce récit est exposé à deux reprises par Dabbūz, une première fois à propos des « cycles de la renaissance moderne au Mzab » et, une seconde, dans la section du deuxième volume consacrée à « la renaissance du Sud », où il côtoie le récit des origines exogènes, alors que les chronologies ne concordent pas. Les manifestations endogènes du réformisme telles que Dabbūz les présente sont bien antérieures à la visite de ʻAbduh à Alger[33].

Les généalogies sont centrées sur des figures d'oulémas ibadites et érigent Muḥammad Aṭṭfayyiš (1820-1914), soit en premier réformateur de la période contemporaine, soit en père de la renaissance (*Abū al-nahḍa*). A d'autres moments, de façon implicite, le récit sur la réforme est structuré autour de lui, en faisant la figure principale. C'est le cas dans le premier tome de *Nahdat al-Ǧazā'ir* : la « renaissance » y est divisée en cinq cycles, le troisième et central étant celui du cheikh Aṭṭfayyiš, qui la ferait advenir dans la force de l'âge. En amont figurent des réformateurs supposés des siècles précédents, maîtres dont il est présenté comme le disciple et l'héritier. En aval, les oulémas réformateurs sont présentés comme les principaux disciples d'Aṭṭfayyiš. Ce récit des origines de la réforme se fond ainsi dans le modèle des chaînes de transmission (*sanad*) et rattache la génération des lettrés de l'entre-deux-guerres à la lignée des transmetteurs autorisés de l'ibadisme, *via* les lettrés du XVIII^e^ siècle, leur conférant la légitimité de la tradition[34].

Des réformateurs avant le cheikh Aṭṭfayyiš ?

Il s'agit d'une quête de légitimité, plus que d'une explication de l'apparition du « réformisme », tel qu'il a été défini à partir de la fin des années 1930. La « *nahḍa* moderne » du Mzab conceptualisée par Dabbūz voit, à chacun des cinq cycles qu'elle franchit, un « leader juste (*zaʻīm muḫliṣ*) se dresser parmi les oulémas » afin d'en être le guide. Aṭṭfayyiš mène son cycle, mais avant lui, deux premiers cycles auraient lancé la « renaissance

[33] Muḥammad ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, Alger, Al-maṭbaʻa al-ṯaqāfiyya, 1965, vol. 1/3, p. 289-404 ; M. ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*..., vol. 2, *op. cit*., p. 125-286.

[34] Pour un exemple de ces chaînes de transmission rattachant le *Quṭb* à la lignée des transmetteurs autorisés de l'ibadisme, via les lettrés du XVIII^e^ siècle, voir le chapitre VII de sa *Risāla al-šāfiya* : cf. Pierre CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb. Al-Risāla l-Šāfiya fī baʻḍ tawāriḫ ahl Wādī Mīzāb de Muḥammad Aṭfayyaš. Traduction française avec introduction et notes*, Mémoire de maîtrise, Faculté des Lettres de Paris (Sorbonne), 1973, p. 88-89.

moderne » du Mzab, ceux de sa « naissance » et de son « enfance »[35]. Deux figures de proue animent chacun d'eux. Le cycle de « la naissance » a pour leader le cheikh Yaḥyā b. Ṣāliḥ al-Afḍalī, dit Abū Zakariyā, (1714-1788)[36]. « Son combat pour la réforme et l'enseignement (*ğihādahu fī-l-iṣlāḥ wa-l-ta'līm*) » est longuement narré. Ensuite, le cheikh 'Abd al-'Azīz b. Ibrāhīm al-Ṯamīnī (1718-1808) est l'âme du cycle de l'« enfance »[37]. Elève du précédent, il s'affirme par « son combat pour la réforme sociale (*ğihādahu fī al-iṣlāḥ al-iğtimā'ī*) »[38]. La généalogie intellectuelle se poursuit, toujours de maître à disciple : la filiation avec Aṭṭfayyiš s'effectue *via* son frère aîné, le cheikh al-Ḥāğğ Ibrāhīm b. Yūsuf Aṭṭfayyiš (m. 1886), élève d'Al-Ṯamīnī et maître du *Quṭb*. La lignée intellectuelle que Dabbūz met en récit a fait florès : elle a été reprise par l'historien algérien arabophone Abū al-Qāsim Sa'dullāh (1930-2013), lequel fait aussi de 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī un réformiste[39]. L'historiographie mozabite répète sur ce point, comme sur bien d'autres, les écrits de Dabbūz[40]. Certaines variantes font même remonter l'*iṣlāḥ* au XIII^e^ siècle avec le cheikh 'Ammī Sa'īd[41].

Aṭṭfayyiš, « pôle des imams » et premier réformateur du Mzab ?

Après d'al-Ṯamīnī, Muhammad Aṭṭfayyiš (1820-1914) serait devenu un promoteur de l'*iṣlāḥ*, puis sa figure centrale. C'est ce qu'expose Dabbūz, dans le récit introductif qu'il consacre aux « cycles de la renaissance moderne au Mzab »[42]. Pour lui, c'est avec Aṭṭfayyiš et son « combat pour réformer la société (*ğihādahu li-iṣlāḥ al-muğtam'a*) » que la renaissance entre au Mzab dans « sa jeunesse et sa force », surmontant la corruption (*fasād*) et la stagnation (*ğumūd*) qui

---

35 M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir*..., vol. 1, *op. cit*., p. 289.
36 *Ibid*., p. 254-262.
37 *Ibid*., p. 263-276.
38 Par-delà le trope, la figure d'al-Ṯamīnī mériterait d'être davantage étudiée : il s'illustre par ses efforts en matière de fiqh et de science du hadith, à une période où ces champs sont en plein essor dans l'ensemble du monde musulman. Al-Ṯamīnī pourrait être envisagé à la lumière des travaux – et des controverses – consacrés au XVIII^e^ siècle dans l'histoire intellectuelle de l'islam. Si l'idée de lumières (*Aufklärung*) islamiques a été contestée de façon virulente, le regain de l'étude des hadith à cette période, un des éléments sur lesquels Peter Gran et Reinhardt Schulze s'étaient fondés, n'est pas remis en cause et nourrit l'idée, elle aussi contestée depuis, de néo-soufisme. Sur cette vaste question, se référer, entre autres, à Reinhard SCHULZE, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams*, 30-1/4, 1990, p. 140 ; Rudolph PETERS, « Idjtihād and Taqlīd in 18^th^ and 19^th^ century Islam », *Die Welt des Islams*, 20-3-4, 1980, p. 131-145 ; Nehemia LEVTZION et John Obert VOLL (éd.), *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.
39 Abū al-Qāsim Sa'dullāh, *Ta'rīḫ al-ṯaqāfī*, vol. 2, Le Caire, 1970, Ma'had al-buḥūṯ wa-l-dirāsāt, p. 74 et suiv.
40 Pour un exemple, cf. Yūsuf b. Bakīr AL-ḤAĞĞ SA'ID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iğtimā'iyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭba'a al-'arabiyya, 2006, p. 82.
41 Bayyūḍ évoque son « oeuvre réformatrice » (*iṣlāḥ Mīzāb*) et « l'établissement des principes de la réforme » (*taqrīr mabādī' al-iṣlāḥ*). Cf. Pierre CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52.
42 M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir*..., vol. 1, *op. cit*., p. 289.

fragilisaient la région[43]. Il érige le cheikh en figure de résistance à la domination française[44], le combat réformateur du *Quṭb* allant de pair avec son présumé combat contre les autorités coloniales, idées reprises par l'historiographie en langues européennes[45].

	Cycle de la renaissance	Protagonistes	
1	Cycle de la naissance *Dawr al-mīlād*	Cheikh Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ṣālaḥ (1714-1788)	
2	Cycle de l'enfance *Dawr al-ṭufūla*	Les cheikhs 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī (1718-1808) et Abū Zakariyā Yaḥyā b. Ṣālaḥ	
3	Commencement de la jeunesse *Ṣadr šabāb al-nahḍa*	**Cheikh al-Ḥāğğ Muḥammad Aṭṭfayyiš (c. 1820-1914)**	
4	Sommet de la jeunesse et maturité *Qunnat šabāb wa nuḍūğ*	A Guerrara : les cheikhs al-Ḥāğğ Ibrāhīm al-Ābrīkī, al-Ḥāğğ 'Umar b. Yaḥyā, Ibrāhīm b. Bakīr	A Tunis : les cheikhs Ibrāhīm Aṭṭfayyiš, Abū al-Yaqẓān, al-Ḥāğğ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Ṯamīnī
5	Cycle de son accomplissement *Marḥalat tamāmahā*	Cheikhs Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ, Abū al-Yaqẓān, 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar Bakillī, Sulaymān b. al-Ḥāğğ Dāwūd, 'Addūn b. Bālḥāğğ	

Figure 15 : Les cycles de la renaissance moderne au Mzab (*adwār al-nahḍat al-ḥadīṯa fī Mīzāb*) selon le cheikh M. 'A. Dabbūz (p. 289-290)

Le grand rayonnement intellectuel et la postérité qu'Aṭṭfayyiš a connus font de lui une figure d'exception, honorée du surnom de « pôle des imams (*quṭb al-a'imma*) »[46]. Les récits de la vie d'Aṭṭfayyiš, marqués des stéréotypes propres aux vies de cheikhs, insistent sur la précocité de ses talents : il aurait mémorisé l'intégralité du Coran (*ḥāfiẓ al-qur'ān)* à huit ans, et aurait accompli, à l'âge de seize, la prouesse de recomposer en cinq mille vers un ouvrage

---

[43] *Ibid*., p. 333-339.

[44] Cette idée du rôle fondateur d'Aṭṭfayyiš structure l'œuvre du cheikh Dabbūz : il la reprend à nombre de reprises dans les volumes de la Renaissance de l'Algérie (*Nahḍat al-Ğazā'ir*) comme dans ceux de *A'lām al-iṣlāḥ*. Cf. par exemple, Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1969, vol. 3/3, p. 125-129, à propos de « la *Nahḍa* du Sud ».

[45] Cf., par exemple, Shinar qui fait débuter la réforme avec le Quṭb : Pessah SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria », *in* Uriel HEYD (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Jérusalem, The Hebrew University, 1961, vol. IX, p. 107 ; John C. WILKINSON, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 243-244 ; A.N. GHAZAL, *Islamic reform and Arab nationalism…*, *op. cit.*, p. 41-45.

[46] Ce surnom de *quṭb* désigne dans la mystique sunnite « l'être humain le plus parfait qui est à la tête de la hiérarchie des saints ». Cf. F. DE JONG, « Ḳuṭb », *in* EI^2, Leiden, Brill, 1986, vol. V, p. 548-550 ; Catherine MAYEUR-JAOUEN, « La vision du monde par une hagiographie anhistorique de l'Egypte ottomane. Les *Tabaqāt šarnūbiyya* et les quatre Pôles », *in Le soufisme à l'époque ottomane, XVIe-XVIIIe siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 129-150. Les ibadites emploient le terme aujourd'hui pour désigner Aṭṭfayyiš comme référence majeure. Le terme avait-il la même valeur au tournant des XIXe et XXe siècles ? Aṭṭfayyiš est également honoré du titre de *'ālim al-ufuqayn* (savant des deux horizons), si l'on en croit le gérant du Consulat de France à Zanzibar en 1891 : ANOM/22H14.

du grammairien et historien arabe Ibn Hišām (IXe siècle)[47]. Les biographes évoquent également sa passion pour le *'ilm* (savoir religieux), sa fréquentation assidue dès sa jeunesse des bibliothèques du Mzab, fondations des cheikhs des générations précédentes : celle de son frère aîné et celles de 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī et Abū Zakariyā[48].

Alors qu'il entre dans sa vingtaine, il commence à donner à son domicile un enseignement qui, de tous les points de l'archipel ibadite, attire des élèves. La plupart des lettrés du Mzab au tournant des XIX et XXe siècles et dans la première moitié du XXe sont ses disciples[49]. Aṭṭfayyiš remplit aussi un rôle de prédicateur et de leader local puisqu'il est chef des *'azzāba* et prédicateur à la mosquée de Béni Isguen. Ses tournées d'enseignement annuelles à Guerrara et Berriane auraient rencontré un franc succès. A ce rayonnement local s'en ajoute un international, preuve encore de son exceptionnalité : à savoir, sa « position majeure dans le monde islamique (*makāna 'aẓīma fī-l-'ālam al-islāmī*) », et son inscription dans de larges réseaux sur lesquelles nous reviendrons[50].

Par-delà les *topos* de l'écriture biographique et hagiographique (*ṭabaqāt* et *siyar*), Aṭṭfayyiš se distingue de tous les lettrés ibadites par sa prolixité. Il aurait – sans compter son œuvre poétique et épistolaire – composé plus d'une centaine d'ouvrages[51]. Polygraphe, ses livres embrassent des domaines variés, allant des sciences religieuses classiques (*tafsīr*, hadith, fiqh, *tawḥīd*) aux belles-lettres (*adab*), l'histoire, la médecine, en passant par l'apologétique.

---

[47] Il s'agit du *Muġnī al-labīb*, cf. M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 300-302.

[48] *Ibid.*, p. 300-305. La vallée du Mzab comprend un grand nombre de bibliothèques léguées – souvent sous forme de fondations pieuses (*waqf*) – par des cheikhs des périodes moderne et contemporaine. Il peut s'agir de simples armoires, ou de collections plus importantes avec un immeuble, comme par exemple les bibliothèques des cheikhs al-La'lī et Aṭṭfayyiš à Beni-Isguen, celle de Dabbūz à Berriane, celle du cheikh Bakillī à El-Atteuf. Elles font l'objet d'un programme de numérisation et d'inventaire par la fondation 'Ammī Sa'īd et l'association Abū Isḥāq cheikh Aṭṭfayyiš. Pour un aperçu sur la circulation des imprimés et des manuscrits dans l'espace saharien du XVIIIe au XXe siècle, cf. Graziano KRÄTLI et Ghislaine LYDON (éd.), *A Thirst for Knowledge: Arabic Literacy, Writing Paper and Saharan Bibliophiles in the Southwestern Sahara*, Leiden, Brill, 2011.

[49] Dabbūz et Cuperly en donnent des listes. Cf. M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 376-378 ; M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 2, *op. cit.*, p. 127 ; Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa *Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb* », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303.

[50] M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 300-302, 353.

[51] La première estimation, dans l'écrit hagiographique sus-cité, se monte à plus de 300 œuvres, mais elle n'est pas assortie d'une liste précise. À l'inverse, un missionnaire (père blanc) de Ghardaïa, le père Louis David, extrêmement négatif envers le cheikh, donne une estimation basse, une cinquantaine d'ouvrages. Plus vraisemblables sont les inventaires établis par Cuperly, autre père blanc, 89 œuvres et Muṣṭafā Wīntan, 107 œuvres. Réf. citées dans Abdel-Hakim OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 2006, p. 121-125.

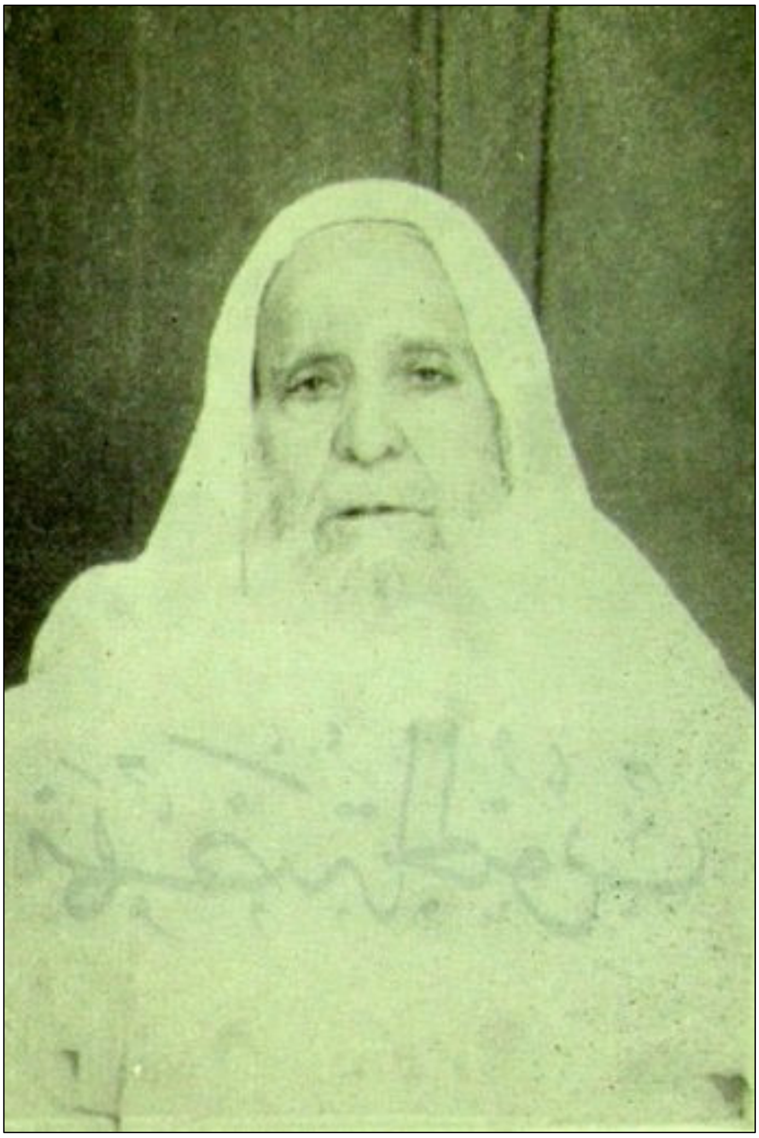


Figure 16 : portrait du cheikh Muḥammad Aṭṭfayyiš, s.d. Source : Muḥammad ʻAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, tome II, p. 126.

Cette photographie est le seul portrait pris du vivant du cheikh. Sa date n'est pas connue, mais elle est certainement postérieure à 1900. Le cheikh est mort à un âge canonique, aux alentours de 90 ans.

La vulgate édifiée autour de la vie du *Quṭb* est partiellement reconduite dans l'historiographie occidentale. En témoigne l'article que Joseph Schacht (1902-1969) lui consacre dans l'*Encyclopédie de l'Islam* et selon lequel Aṭṭfayyiš aurait « provoqu[é], par son intense activité littéraire, une réelle renaissance des études religieuses » ibadites au Maghreb[52]. L'orientaliste reconduit le discours des élèves d'Aṭṭfayyiš, notamment de la biographie, qu'il cite en référence, rédigée par le neveu du cheikh, Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš (1886-1965)[53]. Les

[52] Joseph SCHACHT, « Aṭfiyāsh », *in EI*^{2}, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 758.
[53] Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1923, p. 100-109.

travaux les plus récents qui lui ont été consacrés ne remettent pas en cause le *topos* du déclin et de la *nahḍa* à laquelle le cheikh aurait apporté une contribution décisive[54].

Grand rayonnement, refondation de la culture ibadite par une œuvre prolifique et une postérité intellectuelle nombreuse, lutte contre les innovations blâmables (*bida'*) et l'ignorance venues entacher la société du Mzab, combat contre l'occupant français : tels sont les éléments qui feraient du cheikh le premier des réformateurs au Mzab contemporain. Cette idée peut sembler corroborée par le fait qu'Aṭṭfayyiš lui-même aurait mobilisé cette idée d'*islāḥ*, se réclamant de l'exemple de réformateurs qui l'auraient précédé et se voulant lui-même un réformateur. C'est l'idée avancée par A. Ourghi dans une monographie consacrée à la vie et l'œuvre d'Aṭṭfayyiš, envisagées comme participant d'un « mouvement de réforme (*Reformbewegung*) » ibadite[55]. Il utilise la démonstration de l'antécédence d'Aṭṭfayyiš comme réformateur et la présence du terme *iṣlāḥ* dans son œuvre, pour affirmer que le « mouvement réformiste » ibadite est endogène et précède celui qui touche entre deux guerres l'Algérie[56].

Ces explications fournissent les éléments d'une narration apparemment satisfaisante, mais reposent sur le motif contestable d'une renaissance contemporaine succédant à un déclin à la période moderne. Autre élément problématique de ces récits : la projection téléologique qu'ils effectuent de la notion de réforme sur les siècles passés. Parfois contradictoires, les explications exogène et endogène données par l'historiographie mozabite à l'apparition de la réforme tendent à décontextualiser les pensées qu'elles envisagent et à écraser la pluralité des significations que le mot *iṣlāḥ* a pu revêtir. Des pensées et des événements dont la parenté est suspecte, voire inexistante, sont associés, par des généalogies intellectuelles prises au pied de la lettre, alors qu'en réalité elles en disent plus sur les conditions d'émergence et de réception du terme *iṣlāḥ* comme « réforme », depuis l'entre-deux-guerres.

[54] A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.* ; A.N. GHAZAL, *Islamic reform and Arab nationalism…*, *op. cit.*

[55] A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 170.

[56] A. Ourghi cherche à montrer que le « mouvement de réforme » a commencé en Algérie chez les ibadites avant les sunnites, les tentatives de réforme menées au Mzab étant selon lui antérieures sans que l'on trouve trace d'influences extérieures. Cf. *Ibid.*, p. 145-146.

B. Des explications téléologiques

1. Des récits trop linéaires

Ni le Caire ni Tunis

L'explication de l'apparition de l'idée de réforme par l'influence égyptienne en Algérie, qu'elle s'exerce directement, par la visite de 'Abduh en 1903, ou indirectement *via* les séjours de Mozabites à Tunis est une construction tardive et qui masque des stratégies discursives.

Si l'on s'en tient à traquer l'apparition du terme « *iṣlāḥ* », il est bel et bien présent dans l'œuvre d'Aṭṭfayyiš avant 1903. Si l'on cherche par une analyse textuelle à trouver dans la visite du mufti d'Egypte la première manifestation du « réformisme », entendu dans son acception de l'entre-deux-guerres, force est de constater que les indices sont minces. Rachid Ben Cheneb (1915-1991), fils de l'orientaliste algérien Muhammad Ben Cheneb (1869-1929), a émis dès 1981 des réserves en ce sens, remarquant que ceux qui font de la visite de 'Abduh la première manifestation de la réforme et du « réveil national » se fondent uniquement sur le récit que Riḍā en a fait, bien des années après[57]. Il ajoute que ce témoignage est sujet à caution, puisque rédigé dans un contexte marqué par la concurrence des oulémas cairotes pour l'héritage de 'Abduh. Les autres témoignages autour de cette visite, notamment les sources administratives, ne corroborent absolument pas les dires de Riḍā[58].

En ce qui concerne les missions à Tunis, elles ne forment pas plus « une cause » de l'apparition de la réforme, tout au plus en sont-elles une manifestation. En effet, le séjour d'études à Tunis n'est pas une nouveauté. Il s'inscrit, par sa géographie comme par ses conditions matérielles, dans le cadre de « la quête du savoir (*al-riḥla li-ṭalab al-'ilm*) » et des circulations savantes qui ont lié, dans le temps long, les régions ibadites du Maghreb entre elles et avec les grands centres du savoir islamique ; Tunis, le Caire et le Hedjaz[59]. Les liens qui unissent à Tunis commerçants et lettrés en formation sont connus : les premiers pourvoient aux besoins des seconds, qui une fois formés fourniront les cadres sociaux, juridiques et spirituels nécessaires au fonctionnement de la société au Mzab. Concrètement, ce soutien rappelle tout à fait celui fourni par les marchands ibadites au Caire au XVII^e siècle

---

[57] Sur les Ben Cheneb, cf. Alain MESSAOUDI, *Savants, conseillers, médiateurs : les arabisants et la France coloniale (vers 1830-vers 1930), vol. 2 : Galerie d'arabisants*, Thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, France, 2008, p. 751-753.

[58] Cf. Rachid BENCHENEB, « Le séjour du šayḫ 'Abduh en Algérie (1903) », *Studia Islamica*, 53, 1981, p. 121-135 ; Ben Cheneb s'oppose notamment à l'interprétation faite de ce voyage par Ali MERAD, « L'enseignement politique de Muhammad Adbuh aux Algériens (1903) », *Orient*, 28-4, 1963, p. 75-123.

[59] Cf. chapitre I de cette thèse.

lorsqu'ils fondent la *wikālat al-Ǧammūs*, fondation pieuse destinée à accueillir et entretenir les lettrés ibadites venus étudier à al-Azhar[60].

Si l'on quitte un cadre ibadite, la mission d'études et la vie qu'y menaient les élèves évoquent les formes de solidarité et d'organisation qui existent à la période moderne au Caire, à Najaf en milieu chiite, ou encore à Fès, pour le Maghreb sunnite[61]. Dale Eickelmann insiste par exemple sur l'importance de l'expérience des dortoirs pour les étudiants ruraux, ainsi que leur répartition dans des hôtels par région d'origine, l'existence de formes de solidarité par les *waqf* et de patronage plus ou moins individualisé[62]. Les élèves mozabites sont sponsorisés par leurs familles et par des marchands ibadites installés à Tunis qui pourvoient à leurs besoins et auraient donné des subsides pour la construction de leur lieu de résidence, la *dār al-bi'ṯa*[63]. En affirmant que le cheikh Sa'īd b. Yūsuf b. 'Addūn al-Yasǧinī (revenu de Tunis en 1870) est le premier des étudiants mozabites à Tunis[64], Dabbūz passe sous silence des siècles de circulations de lettrés, effectuées de façon individuelle ou en très petits groupes. Là où ces « missions d'études » marquent effectivement une nouveauté, c'est par le changement d'échelle des circulations, qui ne concernent plus quelques unités mais des envois coordonnés de dizaines d'élèves, et par le jeune âge de ces derniers.

Une généalogie factice

La généalogie endogène, élaborée *post factum,* ne permet pas non plus d'expliquer les origines du discours de la réforme. Les informations manquent au sujet des cheikhs al-Afḍalī et al-Ṯamīnī : comme souvent pour la période moderne au Mzab, les lacunes historiographiques constituent un biais considérable. Il est vraisemblable qu'ils ne se sont pas pensés comme des réformateurs, comme le concède A. Ourghi[65]. Selon lui, ni l'un ni l'autre n'utilisent ni ne définissent dans leurs écrits le concept d'*iṣlāḥ*) tel qu'il est parvenu jusqu'à

---

[60] Augustin JOMIER, « Les réseaux étendus d'un archipel saharien. Les circulations de lettrés mozabites du XVII[e] siècle à l'entre-deux-guerres. [Communication à paraître, donnée au colloque "Histoire de l'Algérie coloniale, longue durée et désenclavement", 18 et 19 avril 2013, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense]. »

[61] Cf. pour les Maghrébins au Caire, André RAYMOND, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au dix-huitième siècle », *Cahiers de Tunisie*, 26-27, 1984, p. 336-371 ; pour les étudiants chiites, S. MERVIN, « La quête du savoir à Naǧaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX[e] siècle à 1960 », *Studia islamica*, 1995, p. 165-185 ; pour le cas des Maghrébins à Fès, Dale F. EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco: the Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

[62] D.F. EICKELMAN, *Knowledge and power…*, *op. cit.*, p. 79 et suiv.

[63] A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »…, *op. cit.*

[64] M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 2, *op. cit.*, p. 20.

[65] A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 138-140.

aujourd'hui comme « réforme ». Il semble clair qu'avant la fin du XIX^e^ siècle, aucun lettré ibadite ne l'a employé[66].

En ce qui concerne le *Quṭb*, la déconstruction de sa place dans la généalogie de la réforme s'avère plus complexe : en plus de la quête du concept, il est nécessaire de procéder à une analyse textuelle afin de saisir ce qu'*iṣlāḥ* a pu signifier à ses yeux. En effet, Aṭṭfayyiš s'est bien voulu rénovateur (*muǧaddid*)[67] et il est bien le premier dans la pensée ibadite maghrébine à avoir fait usage du concept *d'iṣlāḥ*[68], ce constat ne revient pourtant pas à dire qu'il est le précurseur de la réforme entendue dans son sens *post-factum*. Si les généalogies n'expliquent en réalité pas l'apparition de la réforme, les allers et retours qu'elles tracent avec le passé méritent d'être pris au sérieux par ce qu'ils disent de l'histoire du concept.

2. Généalogies-palimpsestes et conflits d'oulémas

Les généalogies de « réformateurs » sont comme autant de palimpsestes : elles révèlent en leurs incohérences les conditions de leurs compositions successives et les crises de légitimité qu'elles ont servi à surmonter.

De complexes généalogies endogènes

Ni al-Afḍalī ni al-Ṯamīnī ne se sont présentés comme réformateurs, mais Aṭṭfayyiš honore les efforts de rénovateur du premier pour faire revivre la science, lui dédiant un poème de louange dans le *Šarḥ kitāb al-nayl*, commentaire du traité de fiqh d'al-Ṯamīnī[69]. Il s'agit probablement pour le *Quṭb* d'asseoir son autorité de juriste et de commentateur sur celle du maître d'al-Ṯamīnī. Il procède de la même manière en d'autres de ses œuvres. Ainsi, dans la *Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb*, il rédige sa propre généalogie, ainsi qu'une liste des transmetteurs de l'ibadisme au Maghreb et, enfin, une liste des principaux savants vénérés

[66] *Ibid*., p. 169-170. Le terme est traduit par « revificateur de l'islam », ou « rénovateur », sous-entendant « du siècle ». En effet, ce titre est profondément lié à un hadith, cité dans son *Muġnī*, par Zayd al-dīn al-'Irāqī (m. 1404), selon lequel Muḥammad aurait dit qu'au début de chaque siècle Dieu enverra un homme, descendant de sa famille, qui expliquera les affaires de la religion. Cf. Emeri VAN DONZEL, « Mudjaddid », *in EI*^{2}, Leiden, Brill, vol. VII, p. 292.

[67] A. Ourghi signale cette aspiration du cheikh à rénover une religion qu'il perçoit en déclin : « Cette religion est en déclin. Priez Dieu qu'il fasse de moi son rénovateur (*muǧaddid*) et que je dirige vos pas. » Cf. *Risālat in lam ta'rif al-ibāḍīya yā 'Uqbī yā ǧazā'irī*, Tunis, 1903, p. 18, citée en allemand par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya...*, *op. cit*., p. 150 « Ich sage: Diese Religion schwindet dahin. Bittet Gott darum, dass er mich zu ihrem Erneuerer (*muǧaddid*) macht und dass ich ihre Schritte lenke ».

[68] *Ibid*., p. 169-188.

[69] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Šarḥ al-da'ā'im al-muḫtaṣar*, Alger, (lithographie), 1326, p. 56 et suiv. ; référence citée par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya...*, *op. cit*., p. 140.

dans la vallée du Mzab[70]. Sa généalogie le lie à deux de ces savants vénérés, également insérés dans la chaîne de transmission de l'ibadisme au Mzab. Ils sont évoqués avec insistance à plus de trois reprises dans l'ouvrage. Le premier est réputé un des fondateurs du ksar de Béni Isguen, dont un cimetière porte son nom. Il aurait été le premier à réaliser l'unité entre les tribus du bourg. Il s'agit du cheikh Muḥammad b. ʻAbd al-ʻAzīz qui vécut au XV^e^ siècle, reçut la science du cheikh Abū Mahdī ʻĪsā b. Ismāʻīl – autre grand transmetteur de l'ibadisme – et fut cheikh des *ʻazzāba* de Beni Isguen[71]. De lui, Dabbūz dit qu'il fut un réformateur en son temps[72]. Le deuxième savant révéré auquel le *Quṭb* se rattache est le fils et disciple du précédent, ʻAbd Allāh b. Muḥammad b. ʻAbd al-ʻAzīz[73]. Selon Dabbūz, il aurait été le successeur de son père en matière de réforme[74]. Dabbūz, raconte aussi que du côté maternel Aṭṭfayyiš descendrait de ʻAddūn, dit Hammū al-Ḥāǧǧ, pieux savant, soutien de ʻAbd al-ʻAzīz al-Ṯamīnī[75].

Pour conter l'hérédité réformiste d'Aṭṭfayyiš, Dabbūz s'appuie sur le discours généalogique du *Quṭb*, auquel il ajoute un récit dont le ressort est plus onirique. Le père d'Aṭṭfayyiš, al-Ḥāǧǧ Yūṣuf, savant éminent, aurait vivement désiré avoir un fils qui aurait le rang du cheikh al-Ṯamīnī. Dabbūz narre qu'il aurait reçu un rêve au cours de son pèlerinage au Hedjaz, heureux présage concrétisé par la naissance de son fils Muḥammad à son retour[76].

De la prétention du *Quṭb* à être un rénovateur (*muǧaddid*) à celle de Dabbūz d'en faire un réformateur (*muṣliḥ*), s'opère une complexe sédimentation des références, et des représentations de soi – ou des autres – dans des chaînes de transmission (*sanad*) et des généalogies. Cette densité de généalogies intellectuelles et familiales renvoie à la nécessité pour un *ʻālim* d'affirmer sa stature et sa légitimité. Cette prétention à l'autorité se craquelle une fois recoupés les témoignages des contemporains d'Aṭṭfayyiš.

Le Quṭb*, autorité contestée de son vivant…*

Le premier de ces témoignages est recueilli par l'ethnographe et orientaliste française, Amélie-Marie Goichon (1894-1976), qui effectue des enquêtes de terrain en 1926 et 1928 (ou

[70] Aṭṭfayyiš donne plusieurs chaînes de transmetteurs de l'ibadisme, cf. Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī baʻḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, 1880, p. 123-126 (chapitre VII) ; ces chaînes sont traduites par P. CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb…*, *op. cit.*, p. 88-92.
[71] Cf. M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya…*, *op. cit.*, p. 122-123 (chapitre VII) et 183-189 (chapitre XV). Ces pages sont traduites par P. CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb…*, *op. cit.*, p. 86-87 et 127.
[72] Sur le cheikh Muḥammad b. ʻAbd al-ʻAzīz, cf. M. ʻALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 291.
[73] Cf. M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya…*, *op. cit.*, p. 123-126 ; ces pages sont traduites par P. CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb…*, *op. cit.*, p. 125.
[74] Cf. M. ʻALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 291-292.
[75] *Ibid.*, p. 295-297.
[76] *Ibid.*, p. 293.

1929), principalement à Ghardaïa et dans les ksours environnants[77]. Elle consacre de longues pages, dans le second volume de son enquête, à décrire ce qu'aurait été la « réforme religieuse » initiée par Aṭṭfayyiš et ses conséquences sur les pratiques sociales et rituelles des femmes du Mzab[78]. Elle précise utiliser la catégorie de « réforme » alors même que les acteurs la refusent. Elle remercie Massignon d'avoir relu son ouvrage, qu'elle publie aussi en articles dans *la Revue des études islamiques* qu'il dirige. Avec un tel mentor, à l'origine du concept orientaliste de *salafiyya*, l'absence de toute référence au terme n'est probablement pas anodine. Il est possible de supputer que le grand homme de l'orientalisme français n'a pas vu là les traits de la *salafiyya* observés en Egypte[79]. Le témoignage de Goichon laisse entendre que le cheikh fut accusé d'être un « novateur » (probable traduction de l'arabe *mubdi'*, celui qui introduit des innovations blâmables) et fut rangé par ses opposants du côté des contradicteurs (*muḫalifūn*, mot désignant les musulmans non ibadites) malékites, puisqu'ils lui reprochent d'avoir formé une jurisprudence apparentée à celle de Sidi Ḫalīl, auteur du manuel malékite de référence au Maghreb.

Cette observation se fonde sur deux histoires assez similaires que l'anthropologue dit avoir recueillies de deux conteuses et qu'elle traduit de l'arabe dialectal. [cf. annexe II]. La religion telle que la prône Aṭṭfayyiš est nommée dans ce conte « *dīn es-salām* », en raison de l'obligation qu'il aurait imposée de se saluer par un « *al-ṣalām 'alaykum* », plus islamique à ses yeux qu'un simple « bonjour (*ṣabāḥkum*) » ou « bonsoir (*masā'kum*)[80]. Selon ce récit, cette « religion » se fonderait sur « une loi », un traité de fiqh, qui aurait été découvert par deux individus de Beni Isguen quelques décennies auparavant, mais daterait en réalité du temps du prophète Muḥammad. Il aurait été écrit « au rebours de toute prescription divine et humaine » par « un grand *ṭāleb* », un certain Ḫalīl, un *faqīh* désirant perdre un ennemi. La « *dīn es-salām* » serait contenue dans ce « livre non conforme à la *šrī'* ». Après des siècles d'enfouissement, la redécouverte de « ce recueil de nouveautés » par « des ignorants » serait un signe eschatologique :

---

[77] Selon les mots de l'orientaliste William Marçais (1872-1956), qui préface l'ouvrage : Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane,* Paris, P. Geuthner, 1927, vol. 1/2, p. VIII.

[78] Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane,* Paris, P. Geuthner, 1931, vol. 2/2, p. 1-28.

[79] Henri LAUZIERE, « The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *International Journal of Middle East Studies*, 42-03, 15 juillet 2010, p. 369-389.

[80] Il s'agit, à en croire Goichon, de formes dialectales arabes appropriées par les berbérophones du Mzab, cf. A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab*..., vol. 2, *op. cit*., p. 2. « La réforme est devenue manifeste aux yeux des femmes par le changement de formule du salut, à l'entrée dans une maison. Autrefois, frappant bonnement deux coups à sa guise, on entrait en disant bonjour ou bonsoir : *çbāḥkum* ! ou *mçāḥkum* ! […] C'était la formule mozabite, les Arabes ayant gardé le monopole du *çbāḥ l-ḫaīr*. Désormais, il fallut frapper deux coups bien séparés, et dire : *Es-salāmu 'alaīkum* ! Le salut soit sur vous. »

La terre a commencé avec des hommes sans religion, tels que des bêtes, elle finira de même.

Dans le « ṭāleb Ḥalīl », il faut reconnaître Ḥalīl b. Isḥāq, dit Sīdī Ḥalīl (XIVe siècle), célèbre jurisconsulte (*faqīḥ*) malikite égyptien dont le *muḫtaṣar* est le manuel de *fiqh* le plus le répandu au Maghreb, depuis l'époque moderne. Il y fait l'objet partout d'un enseignement, à partir de commentaires (*šarḥ*) ou de gloses (*ḥāšiya*)[81]. Il est très vraisemblable que les populations ibadites – ici des femmes –, même si elles ne suivaient pas cet enseignement, en aient connu l'existence. Cette interprétation est corroborée par le fait que la conteuse, après avoir raconté que les habitants des cinq ksour centraux du Mzab ont suivi ce livre, précise que « la presque unanimité des Arabes suit Ḫalīl ». L'accusation d'hérésie est donc bien là : cette « religion » est associée à l'idée d'innovations blâmables (« recueil de nouveautés ») et à celle d'erreur, tout comme elle est associée à la pratique malékite de l'islam et à l'étranger que représentent ces « Arabes », les tribus nomadisant dans les régions voisines de la vallée[82].

Ce texte révèle un climat de suspicion et de compétition autour d'Aṭṭfayyiš et de ses fidèles, soupçonnés d'hérésie, ce qui aide à comprendre la nécessité dans laquelle le cheikh s'est trouvé, de légitimer sa jurisprudence et son action par l'autorité d'aînés, insérés dans la chaîne des transmetteurs autorisés de l'ibadisme. Il s'agit bien de mobiliser un capital symbolique dans des stratégies discursives. Les efforts déployés par Aṭṭfayyiš pour ancrer sa légitimité sont clairs et ne peuvent servir à construire l'origine de l'idée de réforme.

Du côté des contemporains, les sources administratives et les écrits laissés par les orientalistes et les missionnaires concernant le *Quṭb* n'associent jamais ce dernier aux termes de réformateur, réformiste ou moderniste, ni aux termes arabes que ces derniers traduisent. C'est le cas dans les écrits de Masqueray et Motylinski, qui ont été en contact avec Aṭṭfayyiš, notamment pour en obtenir des manuscrits sur l'histoire du Mzab et sur l'ibadisme[83]. Ils l'évoquent, mais jamais comme un réformateur. La lecture du diaire du poste des pères bancs à Ghardaïa amène au même constat[84]. Certes, l'heure n'est pas encore à l'emploi des termes réformisme et *salafiyya*, mais un témoignage du père Louis David, rédigé tardivement, probablement au début des années 1940, alors que le slogan de la réforme est très répandu, et qui reprend pour partie un témoignage de 1901, n'emploie pas cette terminologie à son

---

[81] Mohamed BEN CHENEB, « Khalīl b. Isḥāḳ », *in EI*[2], Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 996.

[82] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab*..., vol. 2, *op. cit*., p. 5-7.

[83] Sur les savants orientalistes Masqueray et Motylinski, se reporter au chapitre I de cette thèse.

[84] AMA, casier H 15/1, diaire n° II (1893-1902) : 13 décembre 1900, « le grand chef religieux du Mzab » ; 2 juillet 1901 : « l'illustre Tefeïech de Beni-Isguen. [...] pape du Mzab ».

propos[85]. Evidemment, l'absence de preuve n'équivaut pas à la preuve de l'absence et elle pourrait aussi bien révéler l'incapacité des observateurs européens à percevoir certains phénomènes. Toutefois, les pères blancs constituent un réceptacle assez fiable des rumeurs locales ; ils en écrivent beaucoup, narrant volontiers des anecdotes et rapportant les catégories vernaculaires. Ces absences de témoignage recoupent, en sus, le reste des sources envisagées. Peut-être cette idée de réforme était-elle jusqu'à l'entre-deux-guerres confinée à un milieu de lettrés auquel les Européens n'auraient pas eu accès ? Peut-être est-elle davantage un concept mineur dans l'œuvre du cheikh Aṭṭfayyiš ?

… et source de légitimité après sa mort

Disciple et compagnon des oulémas qui se sont voulus réformateurs dans les années 1920 et 1930, Dabbūz reconduit le discours que ces derniers ont alors produit, dans un contexte de fortes luttes entre lettrés se réclamant de l'*iṣlāḥ* et lettrés récusant tout slogan réformiste[86]. Dans ce contexte, l'héritage d'Aṭṭfayyiš fait autorité. C'est alors que les réformistes l'élèvent, lui qui avait été leur maître, au rang de réformateur (*muṣliḥ*). Ce souci est particulièrement vif chez Abū Isḥāq Ibrahim Aṭṭfayyiš, son petit-neveu. En 1923, il publie une des œuvres de son grand-oncle, accompagnée d'une biographie à la tonalité hagiographique, dans laquelle les vertus de réformateur du *Quṭb* sont mises en exergue[87]. Quelques années plus tard, l'administration locale insiste sur sa prétention à s'inscrire dans la lignée du cheikh. A propos d'un séjour d'Abū Isḥāq à Béni Isguen à l'été 1930, le chef d'Annexe note qu'il a

> surtout cherché à s'imposer à ses contribules et à exploiter, pour son compte personnel, la renommée de son grand-oncle dont il a la prétention d'être le représentant et le continuateur.
> Quoique encore jeune, il se fait appeler cheikh, et ne reçoit les personnes qui vont lui rendre visite que dans le local où son grand oncle a enseigné pendant plus d'un demi siècle. Escomptant ainsi s'auréoler un peu de la gloire de celui qu'à Béni Isguen on n'appelle que le Grand Cheikh Tefaiech, dont il ambitionne de continuer le rôle.[88]

Le *Quṭb* est la référence incontournable des oulémas du Mzab entre deux guerres. Ceux que l'administration française qualifie de « conservateurs », et qui s'opposent aux

---

[85] Cf. Louis DAVID, « Le Cheikh Atfyech (1825-1914) », CCDS, Ghardaïa, s.d. Ce document date des années 1940 : il y est question de la fermeture du journal *Wādī Mīzāb* (1939), ainsi que de l'année 1943. Il commence par le récit pittoresque et peu flatteur pour Aṭṭfayyiš (présenté comme un « rustre doublé d'un fanatique ») d'une visite à lui rendue par le père David en 1901. Le document est établie à partir d'un texte écrit par David en 1901, auquel il est fait allusion en : AMA, casier H 15/1, cahier II : 2 juillet 1901, « Le Père David met la dernière main à sa notice sur l'illustre Tefeïech de Beni-Isguen ».

[86] Sur ces luttes, se reporter au chapitre V de cette thèse.

[87] Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-Di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, 1923, p. 100-109.

[88] ANOM/22H19, « Tefaiech Brahim », 2 août 1930, du chef d'Annexe au commandant du Territoire de Ghardaïa ; 13 septembre 1930, du chef d'Annexe au commandant du Territoire de Ghardaïa.

tenants de l'*islāh*, ont souvent été formés par le *Quṭb* et se réclament aussi de son héritage, s'abstenant bien évidemment de voir en lui un réformateur. Ainsi, là où les promoteurs de la réforme voient en Aṭṭfayyiš un précurseur, Ḥammū Bābā ū Mūsā (1863-1957), cheikh de Ghardaïa, se dit aussi disciple du *Quṭb*. Il en compile certains écrits (des *fatwā*) dans *al-Tartīb al-farā'iḍ*[89]. Dans un autre manuscrit, daté de 1936-1937, et intitulé *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa* (Les preuves éclatantes des innovations blâmables de la faction déviante), il lutte avec force contre les initiatives des partisans de la réforme, qu'il nomme les « gens des innovations blâmables (*ahl al-bida'*) » et qu'il accuse de rejeter l'héritage du *Quṭb*.

L'introduction de l'ouvrage commence par un long hommage à Aṭṭfayyiš, qui jamais n'est qualifié de *muṣlīḥ*. Il y est dépeint comme un lion, à la science infaillible et immense. Celle-ci est une « montagne » sur laquelle Ḥammū dit fonder son savoir et que les vents n'ébranlent pas (*ka-l-ǧabal lā tuḥarrikuhu al-ryāḥwa lā taḏhab bi-hi*). Il vante le rayonnement du *Quṭb* : le grand cheikh ibadite du Djebel Nefoussa, 'Abd Allāh b. Yaḥyā al-Bārūnī (1820-1914), aurait reconnu la supériorité du savoir d'Aṭṭfayyiš sur le sien. 'Abduh en personne aurait recommandé aux oulémas de la Zitouna de le consulter ! Lui-même se dit un « lionceau » du cheikh, son héritier, prêt à le défendre :

> les lionceaux du cheikh sont [les] égaux [des gens des innovations blâmables] dans la défense [de la religion]. Ils lisent [l']héritage [du *Quṭb*], l'éclairent et le diffusent, même s'il n'en a pas besoin.

Le corps de l'argumentation jurisprudentielle se fonde le plus souvent sur des citations d'Aṭṭfayyiš, ces dernières fonctionnant comme des arguments d'autorité incontestables[90]. Tous les récits n'ont toutefois pas été produits dans le contexte de la compétition entre réformistes et conservateurs entre deux guerres. Les explications qui mettent en valeur le rôle de l'Egypte, notamment, datent souvent des années 1960.

3. Les explications exogènes et l'hégémonie du récit nationaliste algérien

L'explication de l'apparition du réformisme par une origine égyptienne advient dans les années 1960 et répond à des impératifs différents. Lorsque Dabbūz produit ce récit et le publie, à partir du milieu des années 1960, dans le contexte de l'immédiat après-indépendance, les oulémas du Mzab, particulièrement les lettrés réformistes, doivent tenir un discours conforme à la vulgate nationaliste algérienne. En effet, ces oulémas ont été très engagés dans le débat public local à partir des années 1930, puis ont pris des responsabilités

[89] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, p. 124-125.
[90] Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa*, manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936, p. 1-9.

politiques, parfois même à l'échelle de la colonie, à partir de 1948[91]. Comme l'ensemble des acteurs politiques algériens, leur action est alors relue et évaluée à l'aune de leur contribution supposée à l'indépendance. Les réformistes du Mzab adhèrent alors, tardivement, au récit unanimiste produit par l'AOMA et qui fait d'eux des « éveilleurs de la conscience nationale », des « préparateurs culturels de la révolution »[92]. *A posteriori*, ils affirment avoir été les pères spirituels et les guides du nationalisme. Par-delà les oulémas, c'est toute la communauté ibadite dont il s'agit de prouver la contribution à l'histoire de la nation algérienne.

Dabbūz s'attache alors à démontrer les liens profonds qui unissent le réformisme au Mzab et à l'Algérie en général, le réformisme ibadite au réformisme sunnite et arabe de l'AOMA. Ainsi le récit tenu par le mémorialiste sur la filiation égyptienne du réformisme ibadite est parallèle au récit tenu alors sur le réformisme en Algérie, comme en témoigne la thèse d'Ali Merad, publiée en 1967, et qui affirme que « l'idée réformiste fut bien lancée par Mohammed Abduh, [à la fin de l'été 1903] »[93]. Cette narration est reprise, avec de légères variations, dans l'historiographie algérienne de langue française (Ben Cheneb), et arabe (Sa'dullāh), oblitérant bien des acteurs antécédents et répondant avant tout à un agenda nationaliste et panarabe dans un moment de forte ascendance de Nasser et de son régime[94].

La mise en exergue par Dabbūz des « missions étudiantes » mozabites à Tunis est aussi à comprendre ainsi. Elles permettent de montrer l'ancienneté des liens entre les réformistes mozabites et l'AOMA, notamment leur contribution à son action éducative, ainsi que la reconnaissance dont ils jouirent de la part de 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, leader de l'AOMA dans l'entre-deux-guerres. En effet, en 1921, lors d'un séjour à Tunis, Ibn Bādīs se rend un soir en visite à la mission mozabite et il fait l'éloge dans le journal *al-Naǧāḥ* (Le Succès) du niveau d'instruction des élèves, notamment de leurs compétences en arabe et, de manière générale, de leur organisation. Il y décrit ce qu'il a vu comme un « réveil algérien »

---

[91] Point développé au chapitre VII de cette thèse.

[92] Cet aspect est exposé au chapitre VIII et s'apparente beaucoup à ce que J. McDougall a montré à propos du devenir des membres de l'AOMA : James MCDOUGALL, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletins de l'IHTP*, 83, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XX^e^ siècle.

[93] A. MERAD, « L'enseignement politique de Muhammad Adbuh aux Algériens (1903) »..., *op. cit.* ; Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1999, p. 18.

[94] Par-delà le Mzab, la visite de 'Abduh au Maghreb constitue un événement fondateur dans les historiographies algérienne et tunisienne. Pour la Tunisie, où le cheikh se rend en 1885 et 1903, K. Perkins note que 'Abduh conseille à ses auditeurs de s'insérer dans l'administration du protectorat, afin d'y mener à bien des réformes dans l'esprit des principes musulmans d'équité et de justice, conseil modelé sur sa propre attitude vis-à-vis des Britanniques en Egypte, cf. Kenneth J PERKINS, *A History of Modern Tunisia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 70. Pour l'Algérie, l'écho de la visite est lisible dans ce qu'en disent J. MCDOUGALL, *History and the Culture..., op. cit.*, p. 38 ; Charles-Robert AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2, 1871-1954*, Paris, PUF, 1964, p. 180-181 Une fois de plus, le Mzab est loin d'être un isolat.

par contraste avec « les autres enfants de la nation »[95]. Il est à cet égard significatif que les « missions scientifiques » à Tunis soient perçues comme une « cause interne », c'est-à-dire algérienne, à la renaissance de l'Algérie. Cette explication combine à la fois l'influence orientale et la primauté des Mozabites dans un phénomène perçu comme national et salutaire. La tentation apologétique est telle que Dabbūz va jusqu'à tenter de montrer l'antériorité du réformisme ibadite : les généalogies endogènes, qui voient dans des lettrés du XVIII^e^ siècle, déjà, des réformateurs sont à comprendre de la sorte.

L'apparition du terme *iṣlāḥ* dans les écrits ibadites daterait de la fin du XIX^e^ siècle, dans l'œuvre d'Aṭṭfayyiš. Les explications qui consistent à remonter *a posteriori* une chaîne de transmission, de pays à pays ou de maître à disciple, amènent à repenser l'histoire du réformisme ibadite. La causalité généalogique ne va pas de soi et fonctionne souvent comme une tautologie, reposant sur l'illusion que le rapport maître-disciple serait le ressort nécessaire et suffisant de toute transmission. D'autre part, les généalogies intellectuelles omettent les contextes d'émission des discours et les sens variés qui peuvent être conférés aux mots : lorsque le *Quṭb* mobilise le vocable *iṣlāḥ* celui-ci n'a pas nécessairement une signification précise, ni unique, ni identique à l'usage que ses disciples en feront. Enfin, la causalité généalogique est partie intégrante du discours de sources, notamment des stratégies de légitimation des oulémas et, en toute rigueur, elle ne peut être que sujet d'investigation.

Le récit des origines et de la transmission de la réforme se révèle être un palimpseste, recueil des difficultés que les oulémas qui s'affirment comme « rénovateurs » (*muǧaddidūn*) puis comme « réformateurs » (*muṣliḥūn*) rencontrent, et des stratégies discursives qu'ils adoptent face à cela, se réclamant d'autorités incontestables et de chaînes de transmission reconnues. Ces discours de légitimation successifs ont été successivement concaténés et finalement compilés de façon téléologique dans le récit des années 1960, qui intègre les héros de la « renaissance » locale à la geste du « réveil de la nation algérienne ».

La déconstruction des généalogies et la mise en lumière des controverses qui ont présidé à leur élaboration, entre la fin du XIX^e^ siècle et l'entre-deux-guerres, autour du terme de *muǧaddid* puis de celui de *muṣliḥ* sont un premier indice des transformations du vocabulaire religieux à long terme, de l'usage tardif du vocable *iṣlāḥ* par les oulémas du Mzab, ainsi que de sa polysémie. Sur ces nouvelles fondations, nous pouvons désormais

---

[95] Al-Naǧāḥ, vol. 44, 19 septembre 1921, référence citée par A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »..., *op. cit.*

enquêter sur ce que *iṣlāḥ* veut dire en différents contextes et tenter de repérer quand le terme émerge dans sa signification réformiste.

II. CE QUE « REFORMER » VEUT DIRE. UNE HISTOIRE CONCEPTUELLE.

Les Mozabites n'ont pas attendu 1903 et la visite de ʻAbduh pour parler d'*iṣlāḥ*, mais cela ne revient pas à dire qu'ils ont par ce terme toujours entendu la même chose. A l'opposé des explications généalogiques qui écrasent son sens, il est nécessaire de contextualiser l'émergence de la notion d'*iṣlāḥ* dans le vocabulaire socio-religieux ibadite, d'en reconstituer la complexité et la multiplicité des pratiques et des représentations qu'elle recouvre.

Une telle enquête renvoie aux différentes échelles avec lesquelles est aux prises la communauté ibadite du Mzab. Les acteurs se réclamant de la réforme – comme ceux qui la décrient – sont nombreux et ils parlent depuis des lieux et des institutions diverses. Leurs discours reflètent des positions et des degrés de connexion divers, *via* des réseaux, avec d'autres environnements et espaces de débats. Deux périodes se dégagent : après un premier temps, jusqu'aux années 1920, durant lequel la notion d'*iṣlāḥ* est d'un emploi et d'une signification marginales, succède l'entre-deux-guerres, qui voit les termes *iṣlāḥ* et *muṣliḥ* devenir des slogans fréquemment mobilisés, dont la signification cristallise progressivement vers celle que leur traduction par réforme et réformateur fixe. L'*iṣlāḥ* constitue un mot d'ordre malléable en fonction de ses lieux d'énonciation, davantage défini par des situations de conflits religieux et sociaux que par une réflexion théorique des acteurs.

Cette histoire conceptuelle de l'*iṣlāḥ* en milieu mozabite se fonde sur les écrits, en langue arabe, des oulémas, à l'exception de quelques sources produites par des Européens, mobilisées ponctuellement. Les sources en arabe sont principalement imprimées, écrites par les protagonistes de cette histoire : les cheikhs Aṭṭfayyiš, Abū Isḥāq, Abū al-Yaqẓān et deux de leurs opposants, les cheikhs al-Laʻlī et Bābā ū Mūsā, les écrits de ce dernier étant manuscrits. Ces sources s'inscrivent soit dans des controverses, notamment autour de la question scolaire, soit dans des lieux éditoriaux particulièrement représentatifs : l'œuvre du *Quṭb*, référence de l'ibadisme du XXe siècle, les journaux d'Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān. Ceux qui ont connu une certaine longévité, entre trois et six ans, sont conservés pour l'enquête. Leur tirage n'est pas connu, mais ils permettent une observation complète de l'émergence du mot d'ordre réformiste.

L'ensemble de l'enquête n'est pas continu : après un passage dans l'œuvre d'Aṭṭfayyiš, au tournant des XIXe et XXe siècles, l'étude d'une controverse autour de missions d'étude hors du Mzab permet une focalisation sur les années 1922 et 1923, puis l'analyse des périodiques, de 1924 à 1938.

A. Avant 1920, un concept marginal ? La « réforme » selon Aṭṭfayyiš

1. *Iṣlāḥ* et *taǧdīd* dans l'œuvre du cheikh Aṭṭfayyiš

La figure d'Aṭṭfayyiš comme réformateur a été étudiée par A. Ourghi. Sa thèse est marquée par un double biais. Le premier est provoqué par les lacunes historiographiques concernant les ibadites à la période moderne. Le second est, en aval de la période envisagée, l'adoption du *topos* nationaliste de la *nahḍa* et d'une définition posée *post factum* de l'*iṣlāḥ* comme réforme. L'auteur reconduit le discours généalogique forgé par les lettrés de l'entre-deux-guerres, alors même que sa lecture de l'œuvre d'Aṭṭfayyiš révèle les divergences qui le séparent de la génération des oulémas réformateurs de l'entre-deux-guerres. Selon Ourghi, le terme *iṣlāḥ* serait entré dans la pensée ibadite au Maghreb à la fin du XIXe siècle, à travers la pensée d'Aṭṭfayyiš. Il analyse en détail ses œuvres afin d'y circonscrire le sens qu'y revêt le terme. Sa thèse permet au lecteur attentif de mesurer combien l'usage d'*iṣlāḥ* diffère alors de celui de l'entre-deux-guerres, tant par sa signification, que par sa relative marginalité.

L'iṣlāḥ, une apparition tardive et marginale

Le sens du mot *iṣlāḥ* à son apparition dans la pensée ibadite – si l'hypothèse d'Ourghi est avérée – est tout sauf précis et novateur. Cherchant à cerner le sens qu'Aṭṭfayyiš aurait donné au terme, l'islamologue peine à en saisir une définition, mais il le traduit par « *Reform* ». Il s'appuie sur la lecture de commentaires coraniques du cheikh, principalement le *Taysīr al-tafsīr* et aussi d'ouvrages de jurisprudence comme le *Šarḥ kitāb al-nayl*[96]. La définition du terme *iṣlāh* n'est jamais posée clairement et l'islamologue fonde la sienne sur une enquête parmi les antonymes et les synonymes du mot. Le concept auquel le *Quṭb* oppose *iṣlāḥ* est *fasād*, opposition qui structure le sens du terme dans le *Coran*[97]et est toujours d'usage aujourd'hui parmi les oulémas[98]. Le *Quṭb* donne trois acceptions au terme *fasād*. La première

---

[96] Cf. A.-H. Ourghi, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 169-179.

[97] Cf. II, 220 ; III, 89 ; IV, 145-146 ; VII, 56

[98] La racine d'*iṣlāḥ*, Ṣ-L-Ḥ, est très présente dans le corpus coranique, majoritairement sous sa première forme, *ṣalaḥa*, qui signifie « être en ordre », « s'améliorer », faire œuvre pie (*ṣulḥ*). *Iṣlāḥ* se forme à partir de la quatrième forme de la racine, *aṣlaḥa,* qui signifie « mettre une chose en ordre », « améliorer quelque chose après qu'elle a été pervertie », et qui est un peu moins présente. Sous cette forme la racine est souvent utilisée dans le Coran comme le contraire de *fasād*, mot traduit par les termes « corruption », « désordre ». La concordance

est le fait de ne pas se comporter selon les deux principales sources de la religion que sont le *Coran* et la *sunna* du prophète Muḥammad, et de contredire leur enseignement. La deuxième caractérise le *fasād* comme étant « la désunion et la discorde, qui mettent à mal le bien public (*maṣlaḥa*) »[99]. Enfin, la troisième désigne dans le *fasād* « le mensonge, la calomnie, le vol et l'entrave au respect de la religion de Dieu »[100]. Dernière nuance, Aṭṭfayyiš dénonce la *fasād* comme refus de la mesure, du caractère mesuré des choses[101].

Circonscrire le sens d'*iṣlāḥ* demande aussi d'en analyser les synonymes. Le premier est le concept de « *ṣulḥ* », formé à partir de la même racine Ṣ-L-Ḥ, dans sa première forme. Il signifie le compromis, la réconciliation. Un autre passage, dans le même commentaire coranique rapporte le sens de cette réconciliation à l'obligation coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal[102]. A. Ourghi démontre, exemple à l'appui, qu'il n'y a manifestement pas de distinction dans la pensée du cheikh entre *iṣlāḥ* et *ṣulḥ* : celui qui arbitre entre un époux et une épouse dans un conflit doit être considéré comme un *muṣliḥ*, le terme désignant dès lors celui qui départage les hommes et les pacifie[103]. La réconciliation (*ṣulḥ*) est inséparable de l'*iṣlāḥ*, dont elle forme tout ou partie et qui ne peut pas être ici traduit par le terme réforme.

Selon A. Ourghi, le *Quṭb* présente un autre concept coranique comme inséparable de l'*iṣlāḥ* : celui de « *ṣalāḥ* » qui, composé aussi à partir de la première forme de la même racine, désigne la droiture, le bon ordre, la bonne condition d'un être ou d'une chose. Il s'agit encore d'opposer l'*iṣlāḥ* à la corruption, puisque cette droiture – *ṣalāḥ* – représenterait pour le *muṣliḥ* (celui qui fait œuvre d'*iṣlāḥ*) l'idéal à atteindre, ses moyens pour y parvenir étant le conseil (*naṣīḥa*) et l'avertissement (*inḏār*). Cet idéal de droiture ne peut être réalisé que par la soumission à la loi divine, en suivant les traditions de Muḥammad, et en manifestant cette

---

coranique de Hannah Kassis relève 40 fois la racine dans sa quatrième forme. Cf. Hanna E. KASSIS, *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 1189-1190. Pas une seule fois la traduction de « *reform* » n'est proposée, *aṣlaḥa* est rendu par « *to make amends* », « *to make right* », « *to put in order* », « *to settle* » et « *to compensate* ».

[99] La notion de *maṣlaḥa* (pl. *maṣāliḥ*) est employée par les juristes dans le sens de « bien ou intérêt public ». Ils l'opposent à *mafsada* et *maḍarra* (tort, dommage). Une méthode juridique, l'*istiṣlāḥ*, en fait son fondement, cf. Majid KHADDURI, « Maṣlaḥa », *in EI*[2], Brill, Leiden, 1991, vol. VI, p. 727-729. D. Hamzah montre la centralité de ce concept dans les écrits de Rīḍā : Dyala HAMZAH, « La pensée de ‘Abduh à l'âge utilitaire : l'intérêt général entre *maṣlaḥa* et *manfa‘a* », *in* Māhir al- ŠARIF et Sabrina MERVIN (éd.), *Modernités islamiques*, Damas, Institut français du Proche-Orient, n° 236, 2006, p. 29-51.

[100] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Taysīr al-tafsīr*, Masqaṭ, Wizārat al-turāṯ al-qawmī wa-l-ṯaqāfa, 1994 t. 2, p. 7 ; t. 6, p. 242 et 307 ; t. 12, p. 344 ; références citées par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya*..., *op. cit.*, p. 171-179.

[101] A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya*..., *op. cit.*, p. 173.

[102] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Šarḥ kitāb al-nayl wa-šifā' al-‘alīl,* vol. 13, Ǧidda, Ǧam‘āyat at-turāṯ, 1985, p. 639 et suiv., référence citée par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya*..., *op. cit.*, p. 172.

[103] M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Taysīr al-tafsīr*..., *op. cit.* tome 3, p. 366, référence citée dans A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya*..., *op. cit.*, p. 172.

soumission par la croyance, la parole et les œuvres (*i'tiqād, qawl, 'amal*)[104]. Ces trois termes, A. Ourghi affirme que le cheikh les utilise en place d'*iṣlāḥ*. L'*i'tiqād* désigne la foi en Dieu et en son envoyé Muḥammad, la fidélité à ses ordres comme à ses interdits. C'est cette foi qui permet à l'individu de se tenir loin de la corruption (*fasād*). La parole (*qawl*) renvoie au devoir de montrer aux hommes le chemin de Dieu, de leur rappeler ses ordres et ses interdits et de replacer sur le droit chemin les déviants. Enfin, les œuvres (*'amal*) sont la mise en application au quotidien de l'enseignement de l'islam, de façon à vivre en juste serviteur de Dieu. Ces trois attitudes sont inséparables et ce sont elles qui permettent à l'homme de sortir de l'état de *fasād*, l'*iṣlāḥ* revenant à s'en extraire et à le désigner aux autres croyants.

La définition qu'Ourghi circonscrit est en réalité générale et a une vocation édifiante : l'*iṣlāḥ* est à la fois le contraire de et le remède à la corruption ; le *muṣliḥ* (qui ne peut ici être traduit par réformateur) est, dans ce jeu d'opposition, celui qui exhorte les hommes à marcher sur le chemin de Dieu, délaisse les actes contre lesquels il les met en garde et manifeste sa soumission à Dieu par la croyance, la parole et les actes. Loin de renvoyer à l'*ethos* religieux novateur de l'entre-deux-guerres, elle ressortit à la façon dont les valeurs musulmanes ont été vécues depuis des siècles[105]. Le terme *iṣlāḥ* constitue un élément, parmi d'autres, d'un *adab*[106] hérité de la période moderne et même du Moyen-Âge, dans lequel « la ''remise à Dieu'' [du croyant] ne s'oppos[e] point au sens de la responsabilité personnelle et collective, bien au contraire »[107]. Il est aussi lié aux ouvrages de fiqh et aux professions de foi, qui constituent des ouvrages de spiritualité[108], et affirment chez les ibadites le lien entre la foi et les œuvres[109].

A. Ourghi choisit malgré tout de traduire *iṣlāḥ* par réforme. Il commente cette continuité dans la perspective des discours nés des luttes autour de *l'iṣlāḥ* entre-deux-guerres : il s'agirait pour Aṭṭfayyiš de démontrer l'accord entre le discours de la réforme et le *taqlīd* (le respect des références jurisprudentielles ibadites) par lequel l'enseignement du *maḏhab* se transmet. Le *Quṭb* minimiserait, de façon stratégique, les ruptures, pour faire taire les

---

104 M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Taysīr al-tafsīr..., op. cit.* t. 2, p. 326 ; Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Šarḥ al-qaṣīda al-ḥā'īya*, Le Caire, 1920, p. 33. Références citées par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya..., op. cit.*, p. 172.

105 Pour en avoir un aperçu, cf. Louis GARDET, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977.

106 « Ce dernier mot ne peut guère se traduire adéquatement. S'il désigne de façon courante les ''belles lettres'', c'est dans la mesure où toute expression littéraire valable est culture authentique et porteuse d'humanisme. *L'adab* juste et mesuré à promouvoir comporte à la fois rigueur envers soi-même et humilité, respect et confiance à l'égard de son frère, dévouement total à l'égard de la Communauté, adoration et crainte révérencielle à l'égard de Dieu. » *Ibid.*, p. 86.

107 *Ibid.*, p. 77-78.

108 *Ibid.*, p. 72.

109 Pour les ibadites, la foi est indissociablement parole (profession de la foi) et œuvres. Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, OPU, 1984, p. 148.

oppositions. L'islamologue lui prête des intentions. Au contraire, cette définition indique qu'*iṣlāḥ* n'a dans la pensée d'Aṭṭfayyiš ni le sens ni l'importance qu'il prend par la suite. Si le cheikh fait entrer « *iṣlāḥ* » dans le corpus ibadite, c'est d'une façon marginale et qui ne peut être rapportée à la réforme religieuse et sociétale et au combat politique que des écrits postérieurs placent sous ce terme. Il faut chercher du côté d'autres termes employés pour désigner l'effort d'interprétation, revendiqué plus clairement par Aṭṭfayyiš et qui renvoie à son activité de jurisconsulte ; le *taǧdīd* (renouveau), l'*iǧtihād* (effort d'interprétation) et la figure du *muǧaddid* (rénovateur).

Taǧdīd

C'est tard, à partir des années 1890, que le *Quṭb* se serait affirmé rénovateur (*muǧaddid)*. A. Ourghi repère en deux endroits son aspiration à rénover une religion qu'il perçoit en déclin. Dans une épitre apologétique, la *Risālat in lam ta'rif al-ibāḍīya yā 'Uqbī yā ǧazā'irī* (Epitre à toi qui ne connaît pas l'ibadisme, 'Uqbī l'Algérien), le *Quṭb* écrit : « Cette religion est en déclin. Priez Dieu qu'il fasse de moi son rénovateur (*muǧaddid*) et que je dirige vos pas. »[110] Un autre exemple, extrait d'un poème, confirme cela : « Ô Dieu ! J'espère ardemment pouvoir être un rénovateur (*muǧaddid*) de ta religion »[111].

Aṭṭfayyiš fait appel à une figure riche et bien connue, mais aussi très plastique : celle du rénovateur (*muǧaddid*), qui pratique l'*iǧtihād* pour discerner la *šarī'a*[112]. Pour un lecteur familier du contexte sunnite, rien de surprenant à cela : dès le XVe siècle, un Suyūṭī, puis au XVIIIe siècle Šāh Walī Allāh en Inde ou al-Šawkānī au Yémen revendiquent la capacité d'exercer l'*iǧtihād* et la qualité de *muǧaddid*. La chose serait, selon l'islamologue, autre en contexte ibadite : la revendication de la qualité de *muǧaddid* serait une nouveauté introduite par Aṭṭfayyiš dans l'ibadisme. En effet, le hadith selon lequel Dieu enverrait régulièrement aux hommes un *muǧaddid* pour accomplir une œuvre de régénération morale et religieuse de sa communauté, et qui vient de la tradition chafiite par Abū Dāwūd (IXe siècle), n'existe pas

---

110 Tunis, 1903, p. 18, citée en allemand par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya...*, *op. cit*., p. 150 « Ich sage: Diese Religion schwindet dahin. Bittet Gott darum, dass er mich zu ihrem Erneuerer (muǧaddid) macht und dass ich ihre Schritte lenke ».

111 *Dīwān naẓmī*, Tunis, 1903, p.42, cité en allemand par *Ibid*. « Oh Gott! Ich hoffe sehr, dass ich ein Erneuerer deiner Religion sein darf ».

112 Samuela PAGANI, « Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghani al-Nabulusi's reading of Ahmad Sirhindi's ideas on tajdid" », *Journal of the History of Sufism*, 5, 2007, p. 291-317. Cf. aussi Bernard G. WEISS, *The spirit of Islamic law*, Athens, University of Georgia Press, 1998.

dans les collections ibadites de hadith, fondées sur celle – perdue – d'al-Rabīʿ b. Ḥabīb et utilisées, selon Ourghi, par les ibadites à l'exclusion de toute autre jusqu'à la fin du XIXe[113].

Cette importation témoignerait d'un changement important introduit par Aṭṭfayyiš dans l'*iǧtihād* ibadite, et qu'A. Ourghi nomme une « ouverture » du cheikh aux autres écoles de fiqh[114]. Le premier, Aṭṭfayyiš prend en compte des collections de hadiths qui n'étaient pas jusqu'alors utilisées par les oulémas ibadites, et qui proviennent des écoles juridiques sunnites. Le cheikh raconte lui-même dans le *Taysīr al-tafsīr* comment il a découvert lors d'un séjour à La Mecque les collections de hadith sunnites, qu'il a confrontées avec les collections ibadites. Un *ʿālim* à La Mecque lui aurait fourni les recueils d'al-Buḫārī, Muslim, al-Tirmīḏī, Ibn Māǧa, al-Nasāʾī et Abū Dāwūd. Il poursuit en expliquant avoir tiré profit de ces œuvres, les utilisant et écrivant *al-Wafāʾ al-ḍamāna* et *al-Ǧāmiʿ al-Šaml*[115]. Il les utilise pour enrichir la méthodologie du fiqh ibadite (*uṣūl al-fiqh*) et conforter ses propres interprétations. Il ne conserve que les traditions qui concordent avec celles retenues par Ibn Ḥabīb, et ne renonce ni à son appartenance à l'école juridique (*maḏhab*) ibadite, ni à l'idée que cette dernière détiendrait la vérité[116]. Ses nombreux traités polémiques et apologétiques (souvent intitulés *radd* et *ǧawāb*) en témoignent.

Cet épisode est probablement à situer au cours de son hadj de 1886, durant lequel il se serait lié avec le cheikh Aḥmad b. Zaynī Daḥlān (1816-1886), mufti chafiite, soufi et

[113] A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 162. L'idée selon laquelle le concept du *muǧaddid* serait absent des corpus ibadites mériterait d'être vérifiée, tout comme l'idée selon laquelle les ibadites auraient été imperméables aux autres écoles jurisprudentielles (*maḏāhib*). Les lacunes sur l'ibadisme à la période moderne sont, une fois de plus, un obstacle majeur.

[114] A. Ourghi effectue là encore une lecture téléologique du cheikh Aṭṭfayyiš, voyant en lui un précurseur du rapprochement entre ibadites et sunnites. La « réforme » qu'il aurait, selon lui, initiée aurait « ouv[ert] les portes du dialogue religieux aux autres écoles juridiques (maḏāhib) sunnite » : *Ibid.*, p. 328.

[115] *Taysīr at-tafsīr*, t. 11, p. 235, référence citée par *Ibid.*, p. 162.

[116] Ourghi met en évidence le rôle clé d'Aṭṭfayyiš dans l'ouverture des *uṣūl al-fiqh* ibadite aux autres écoles juridiques musulmanes. Il s'appuie sur l'ouvrage *Kašf al-karb*, dans lequel Aṭṭfayyiš répond à trois questions qu'un ibadite lui aurait posées. La première porte sur l'utilisation des hadiths des autres écoles juridiques. La deuxième concerne la prise en compte de leurs avis jurisprudentiels et la troisième l'usage de leur production savante. A la première, le *Quṭb* répond que les hadiths des autres écoles ne peuvent être rejetés d'emblée et doivent être comparés par les oulémas avec les collections de leur propre tradition, afin de chercher la vérité. Lorsque les hadiths sont contradictoires, alors ils doivent être interprétés. Selon lui, aucune divergence ne devrait exister entre les musulmans en matière de méthodologie du droit et le savant doit tenir compte des hadiths et des avis jurisprudentiels des autres groupes. Rejeter a priori des faits car ils émanent de contradicteurs est un excès de zèle (*ġuluww*). Un savant doit être en mesure de reconnaître la vérité, que celui qui la dise soit *muwāfiq* ou *muḫālif* (en accord ou en désaccord avec son école). En ce qui concerne les avis et les œuvres des savants des autres écoles, la réponse d'Aṭṭfayyiš est comparable. Il critique le consensus qui, selon Ourghi, prévalait jusque là chez les ibadites, d'interdire leur utilisation. Pour le *Quṭb*, l'existence des différentes écoles juridiques est un fait dont les savants ibadites ont à prendre acte. Ils doivent s'aider de leurs travaux exégétiques, juridiques et linguistiques pour élucider les cas à eux soumis. Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Kašf al-karb,* vol. 1, Mascate, 1985, p. 89 et suiv., référence citée par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 329-330.

contempteur du wahhabisme[117], s'entretenant avec lui et dispensant des leçons à ses étudiants[118]. En un siècle d'efflorescence de la littérature de hadith et pour remédier au caractère limité de la collection d'al Rabīʿ b. Ḥabīb, très courte, le *Quṭb* a pu sentir le besoin d'utiliser des traditions concurrentes. Il n'est possible ici que de spéculer, mais les études d'I. Warscheid sur le Touat, plus au sud dans le Sahara – en contexte malékite – montrent comment les lettrés locaux se sont emparés et ont développé les catégories et les structures des juridiction et jurisprudence islamiques aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Si une évolution comparable était démontrée au Mzab, elle expliquerait peut-être le besoin accru de recourir à la littérature de hadith[119].

Aborder l'œuvre du *Quṭb* par l'angle de la réforme est une démarche téléologique, mais il a bel et bien innové dans sa définition des sources de la jurisprudence ibadite, dans un contexte de transformation des structures et des procédures de la jurisprudence islamique. Une approche du volet social de l'œuvre du cheikh vient compléter cette enquête.

L'œuvre d'un rénovateur (muǧaddid)

Le terme d'*iṣlāḥ*, tel qu'Aṭṭfayyiš l'emploie, rend difficile une exploration socio-historique et son action est peu documentée : les contemporains n'en ont pas laissé de trace connue, les sources coloniales sont muettes, et Dabbūz la regroupe – *a posteriori* – sous l'étiquette de « réforme de la société (*iṣlāḥ al-muǧtamaʿ*) ». Il n'assorti pas cela d'exemples concrets et elle comprend, à la fois, la lutte contre les « innovations blâmables en matière de religion » (*al-bidaʿ al-dīniyya*), contre l'« ignorance » (*ǧahl*) – c'est-à-dire son enseignement – et contre le tribalisme (*ʿaṣabiyyat al-qabāʾil*), une action plus politique[120]. Trois aspects qui méritent d'être distingués plutôt qu'amalgamés.

Le travail d'A.-M. Goichon en donne une trace plus détaillée[121]. L'ethnographe n'a pas eu vent du discours réformateur de l'entre-deux-guerres et ses observations portent uniquement sur l'action d'Aṭṭfayyiš, qu'elle précise qualifier de « réforme » de son propre

---

[117] Intégré à la hiérarchie religieuse ottomane au Hedjaz, affilié à la confrérie Ḫalwatī, Aḥmad Daḥlān est l'un des introducteurs de l'orientaliste néerlandais Snouck Hurgronje (1857-1936) à La Mecque. Il constitue, de son vivant, la plus importante référence des Javanais à La Mecque, ce qui lui vaut de figurer en bonne place dans les travaux de Michael F. LAFFAN, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The umma below the winds*, Londres, New-York, Routledge, 2003, p. 62 ; Michael LAFFAN, *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Naration of a Sufi Past*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 40. Des informations sur Daḥlān sont aussi à glaner dans Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rachida CHIH et Rüdiger SEESEMANN (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014.

[118] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʾir…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 350-351.

[119] Ismaïl WARSCHEID, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIII^e^ siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014.

[120] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʾir…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 333.

[121] Le travail ethnographique d'A.-M. Goichon est abordé de nouveau dans les chapitres V et VI.

chef. Le second volume de *La vie féminine au Mzab* témoigne d'une action énergique et coordonnée de lettrés, animés du souci de corriger les pratiques religieuses et sociales. Elle relève « le souvenir de changements portant sur d'innombrables détails religieux et sociaux » qui, selon elle, marquerait le recul des « coutumes berbères », analyse à rapporter au *topos* colonial de « l'islam berbère »[122]. Les exemples qu'elle donne de cette « réforme » indiquent une lutte contre les *bida'*, les pratiques cultuelles perçues comme déviantes et, contre certains comportements sociaux jugés excessifs.

Ce qui est appelé « réforme » *a posteriori* et auquel Dabbūz se réfère, n'est pas un projet unifié et clairement défini chez Aṭṭfayyiš : il consiste en différents discours et pratiques nullement liés et qui n'ont pour enjeu ni la « modernité », ni le « progrès », ni la « nation ». La « réforme » telle que le *Quṭb* la conçoit doit être interprétée dans son contexte : un champ religieux dynamique et marqué par la compétition entre lettrés pour acquérir l'autorité de dire la norme. Elle se distingue nettement du sens dans lequel elle est cristallisée dans l'entre-deux-guerres et qui est indissociablement lié à un discours sur l'arriération et la modernité ainsi qu'à des questions concrètes telles que la « modernisation » des écoles, la condamnation des visites pieuses des mausolées et l'adoption d'innovations technologiques européennes. On chercherait en vain dans l'œuvre du *Quṭb* une réflexion systématique sur la réforme. Comme pour son action politique, ce n'est que sous l'effet d'une relecture téléologique que l'on peut regrouper sous le terme englobant de « réforme » les différents pans de la pensée et de l'action du cheikh Aṭṭfayyiš et l'inclure dans une généalogie de « réformateurs » (*muṣliḥūn*).

2. Une question de style ? Les pratiques culturelles d'un savant du XIXe siècle

Afin d'aller au bout de cette entreprise de déconstruction de l'image du *Quṭb* comme premier des oulémas « réformistes », il faut recourir à une histoire des pratiques religieuses et culturelles. Leur étude permet de mesurer à quel point Aṭṭfayyiš participe, par les objets qu'il traite et la forme de ses œuvres, des évolutions de la culture lettrée musulmane du XIXe siècle, très apparentée encore à celle des XVII et XVIIIe siècles[123].

Le cheikh Aṭṭfayyiš, polygraphe et commentateur du maḏhab *ibadite*

Polygraphe à l'esprit encyclopédique, Aṭṭfayyiš reste fidèle aux pratiques de compilation communes aux lettrés maghrébins de la période moderne. Le catalogue de ses œuvres, dressé

[122] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab*..., vol. 2, *op. cit.*, p. 1.

[123] Sur ce point, cf. l'introduction du volume collectif consacré au soufisme et à la production lettré et imprimée au XIXe siècle : Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH, « The Nineteenth Century: A Sufi Century ? », *in* Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014, p. 3-22.

par P. Cuperly, met en évidence qu'il est avant tout l'héritier et le protagoniste d'une tradition séculaire et vivante de gloses et de commentaires.

Œuvres du cheikh Aṭṭfayyiš	**Commentaire intermédiaire**	**Œuvre originale (*matn*)**
Šarḥ šarḥ al-'adl wa-l-inṣāf	*Muḫtaṣar* Abū al-'Abbās al-Šammāḫī (XV^e siècle)	*al-'Adl wa-l-inṣāf* de Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warǧlānī (XII^e siècle)
Hāšiyat šarḥ al-nūniyya	*Šarḥ al-nūniyya* 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī XVIII^e siècle	*al-Manẓūma al-nūniyya fī-l-tawḥīd*, d'Abū Naṣr Fatḥ al-Malūšā'ī (XIII^e siècle)
Ḥašiyat al-mūǧiz		*'aqīda* du VI^e siècle de l'hégire

Figure 17 : L'œuvre du cheikh Aṭṭfayyiš, une culture de la glose

Le *Šarḥ šarḥ al-'adl wa-l-inṣāf* commente un résumé (*muḫtaṣar*) écrit au XVe siècle par Abū al-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd al-Šammāḫī, de l'ouvrage *al-'Adl wa-l-inṣāf fī uṣūl al-fiqh wa-l-iḫtilāf* de Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warǧlānī (XIIe siècle). Sa *ḥāšiyat šarḥ al-nūniyya* glose le *Šarḥ al-nūniyya*, un commentaire fait au XVIIIe siècle par 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī, d'un ouvrage de doctrine du XIIIe siècle, *al-Manẓūma al-nūniyya fī-l-tawḥīd*, d'Abū Naṣr Fatḥ b. Nūḥ al-Malūšā'ī. Sa *ḥāšiyat al-mūǧiz*, enfin, glose une profession de foi (*'aqīda*) du XIIe siècle et est utilisée de son vivant comme ouvrage de base dans les écoles du Mzab.

Sur une centaine d'œuvres, au moins vingt sont des commentaires (*šarḥ*), auxquels il faut ajouter une dizaine de gloses (*ḥašiya*), des arrangements (*tartīb*), résumés (*muḫtaṣar*) et autres compilations (*ǧāmi'*). Il arrive fréquemment que les œuvres ainsi commentées, glosées ou compilées soient elles-mêmes des commentaires, gloses ou compilations d'œuvres originales. Aṭṭfayyiš participe de la culture que Houari Touati, étudiant les lettrés du XVIIe siècle, qualifie de « dépense frénétique de l'activité intellectuelle maghrébine dans la composition de commentaires et dans la mémorisation d'abrégés »[124]. Les réformateurs de l'entre-deux-guerres, tout comme certains orientalistes, ont aussi condamné la culture de la glose comme un indice de l'« arriération » de la pensée musulmane à la période moderne[125]. Un tel jugement mériterait sans doute d'être revu : par ces commentaires, le cheikh fait souvent œuvre de pédagogue, interprétant et rendant accessible à ses contemporains des œuvres de référence de l'ibadisme maghrébin.

À l'analyse de ce catalogue, il apparaît également qu'Aṭṭfayyiš participe du regain d'intérêt pour les sciences religieuses, notamment pour l'étude du hadith, observé ailleurs dans le monde musulman – spécialement au Maroc –, depuis les XVIIe et XVIIIe siècles et

[124] Houari TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994, p. 59.

[125] Gustav E. von GRUNEBAUM, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1957.

toujours vif au XIXe[126]. Il rédige trois volumineux ouvrages en ce domaine[127]. Les ouvrages de fiqh occupent une part immense dans son œuvre, qu'il s'agisse des *uṣūl al-fiqh*, de grands commentaires de jurisprudence, ou de questions de détail. Sur la liste de Cuperly, ils n'occupent pas moins de trente entrées. Il n'est que de mentionner le *šarḥ kitāb al-Nayl*, qui commente en dix volumes la jurisprudence de 'Abd al-'Azīz Al-Ṯamīnī (XVIIIe siècle), pour se convaincre de l'importance que le cheikh leur accordait. A côté du fiqh, les commentaires coraniques (*tafsīr*) revêtent une importance capitale. Il en a composé trois principaux, dont le *Ḥimyān al-zād*, publié en 14 tomes, le *Taysīr al-tafsīr* en six et un dernier, *Dā'f al-amal li-yawmi al-amal*, en quatre gros volumes. Enfin, les ouvrages de doctrine (*tawḥīd*) et les professions de foi (*'aqīda*), plus courts mais nombreux : Cuperly en compte dix. L'œuvre du *Quṭb* témoigne d'une tendance à l'encyclopédisme qu'il partage avec d'autres oulémas polygraphes maghrébins du XIXe et du premier XXe siècle, comme les fassi Muḥammad al-Kattānī (1873-1910) et al-Mahdī al-Wazzānī (1849-1923)[128], le constantinois 'Abd al-Qādir al-Maǧǧāwī (1848-1914)[129], l'algérois Ibn Zakrī (1853-1914)[130] ou encore Aḥmad b. Ḫālid al-Nāsirī (m. 1897), *'ālim* et historien marocain[131]. Par-delà le Maghreb, ces oulémas participent d'une vitalité qui touche l'ensemble du monde musulman, comme en témoignent certaines

[126] John O. VOLL, « Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb: An Analysis of an Intellectual Group in 18th Century Madīna », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1975, p. 32-39 ; John O. VOLL, « Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivaliste Scholars », *in* Nehemia LEVTZION et John O. VOLL (éd.), *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, p. 69-93 ; Khaled EL-ROUAYHEB, « Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt ? », *Die Welt des Islams*, 45-1, 2005, p. 1-19.

[127] *Tartib al-tartib* (arrangement du *tartib* de Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warǧalānī (m. 570 H.), lui-même un arrangement d'*al-Musnad* d'al-Rabī' b. Ḥabīb), Alger, 1326 H. ; *Wafā' al-ḍamāna bi adā' al-amāna*, 3 vol., Le Caire, Barūniyya, 1306-1326 H. ; *Ǧāmi' al-šaml fī ḥadīṯ al-rusul*, Le Caire, Bārūniyya, 1304. Réf. données par P. CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb »..., *op. cit.*

[128] Sur le premier, cf. Sahar BAZZAZ, *Forgotten Saints, History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco*, Harvard, Harvard University Press, 2010, spécialement le chapitre 3 « Sufi Revivalism et Expansion of the Kattâniyya » ; sur le second, cf. Etty TEREM, *Old texts, new practices: Islamic reform in modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

[129] Cf. Allan CHRISTELOW, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 230-232 ('Abd al-Qadīr al-Maǧǧāwī and the Beginning of the Local Nahda) ; Christelow se réfère à Dabbuz, qui voit en al-Maǧǧāwī un réformateur (*muṣliḥ*), cf. M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*..., vol. 1, *op. cit.*, p. 86-105.

[130] Sur la figure du cheikh Ibnou Zakri, cf. Kamel CHACHOUA, *L'islam kabyle : XVIIIe-XXe siècles. Religion, état et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 Aux p. 38-39, l'auteur propose un tableau comparant les pratiques culturelles d'Ibnou Zekri et celles de Ibn Badis, tableau qui montre un écart assez comparable à celui qui sépare Aṭṭfayyiš des oulémas de l'Entre-deux-guerres.

[131] Sur al-Nāsirī, cf. Bettina DENNERLEIN, « Entre ''restauration'' et ''réorganisation''. L'appropriation savante de la réforme chez Ahmad b. Khâlid an-Nâsirî (m. 1897) », *in Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, p. 197-210.

figures étudiées par Gilbert Delanoue, ou encore la vivacité de l'imprimerie religieuse musulmane naissante[132].

Un témoignage d'un père blanc, Louis David, qui caractérise Aṭṭfayyiš comme « un cheikh qui disait tenir son savoir des prières auprès des tombes des saints » le rapproche encore davantage de ces figures[133]. Aṭṭfayyiš apparaît comme un lettré animé avant tout du souci de transmettre un corpus hérité et de le vivifier et non comme un lettré publiciste de l'entre-deux-guerres. A.-M. Goichon, affirmant que le cheikh lui-même ne voulait pas être nommé réformateur, emploie une formule qui résume bien ce qu'a pu être sa culture :

> Il suffit à la gloire de cheikh Aṭfīeš d'avoir pris place parmi les illustres commentateurs et jurisconsultes ; point n'est besoin de le dresser en réformateur. Vivant, il n'a pas voulu de cette auréole ; mort, que son vœu soit respecté ![134]

Ni la culture lettrée, ni les idées du *Quṭb* ne procèdent de la définition posée *a posteriori* d'un *iṣlāḥ* comme réforme. Projetée sur son œuvre, cette définition associe des processus distincts et diachroniques, tels que la lutte contre les innovations blâmables (*bida'*), des mesures somptuaires, le souci de transmettre un patrimoine lettré ibadite, ou encore l'idée d'une résistance à la présence française. La mobilisation du vocable *iṣlāḥ* et sa saisie progressive dans le sens d'une réforme, d'une réponse à « la modernité » européenne ou de son adoption, volontaire, maîtrisée et filtrée par les élites musulmanes n'advient pas avant la Première Guerre mondiale. L'enquête doit être poursuivie dans l'Entre-deux-guerres.

B. Une cristallisation tardive dans l'Entre-deux-guerres

Pour les besoins de leur formation (*ṭalab al-'ilm*) ou pour des raisons politiques, les jeunes oulémas du « mouvement réformiste (*ḥarakat al-iṣlāḥ*) », cher à l'historiographie mozabite, se trouvent dispersés entre le Mzab, Alger, Tunis, ou Le Caire. Au tournant des années 1920 et 1930, ils s'emparent des vocables d'*iṣlāḥ* et *muṣliḥ*. Les usages qu'ils en font témoignent d'une cristallisation progressive des sens. La métaphore de la cristallisation rend compte à la fois de la labilité du terme et de la convergence progressive – et jamais totalement aboutie – de ses usages vers une signification unique et précise, celle que les orientalistes ont traduit par réformisme. Il s'agit ici de saisir, au milieu d'emplois diffus et variés, la façon et les

---

[132] Muḥammad 'Ilīṣ (m. 1882), un des oulémas juristes présentés par Delanoue, participe de cette culture de la glose et du commentaire, très centrée sur la théologie (*tawḥīd*) et la jurisprudence (*fiqh*), cf. Gilbert DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle : 1798-1882*, Centre national de reproduction des thèses, 1982, vol. 1/2, p. 129-167.
[133] L. DAVID, « Le Cheikh Atfyech (1825-1914) »..., *op. cit.*
[134] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab*..., vol. 2, *op. cit.*, p. 1.

circonstances dans lesquelles le terme est saisi par les acteurs qui le mobilisent en une réalité ayant à leurs yeux la force de l'évidence. Si *iṣlāḥ* est mobilisé de façon tardive, l'adoption de pratiques connexes qui le caractérisent est plus précoce.

1. L'envoi d'étudiants à Tunis, tournant réformiste ?

L'envoi de missions à Tunis n'est pas « la cause de la naissance » du réformisme en Algérie mais constitue un moment clé de l'enquête. En effet, il est l'indice de la remise en cause de la formation des oulémas au Mzab, ainsi que de l'inflexion progressive du sens conféré à *iṣlāḥ*. Les quelques sources concernant l'école de Tébessa, en 1913, n'évoquent pas ce concept, mais elles procèdent déjà de ce qu'on peut appeler un « diagnostic réformiste » et de discours qui le caractérisent : « l'apprentissage de ''l'arriération'' »[135] et la recherche de « remèdes » à celle-ci dans une éducation conçue comme « moderne ».

La mission de Tunis fondée, les choses changent : une virulente polémique éclate, les sources se multiplient et le terme *iṣlāḥ* – même s'il est encore loin d'être central – se voit, pour la première fois, conférer un sens proche de celui dans lequel il a été cristallisé dans les années 1930 et saisi dans sa traduction par « réforme ».

« Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent point ? »

La polémique survenue en 1922 à propos de la mission de Tunis laisse des traces, écrites à Alger, Tunis et au Caire. Durant plus d'un an, les oulémas partisans et opposants à la mission s'affrontent par écrits interposés. L'éducation des futurs oulémas est un enjeu majeur. Dans ce contexte apparaissent un style et des thématiques propres au discours de la réforme.

Le 29 de *ramaḍān* 1340 (1922), un *'ālim* tient un discours, dans une mosquée du Mzab, contre l'envoi d'élèves à Tunis. Il s'agirait du cheikh de Beni-Isguen, Ṣāliḥ b. 'Umar al-La'lī (1867-1928). Caché derrière le pseudonyme Naṣūḥ, Abū al-Yaqẓān, chef de la mission[136], lui répond par un article publié, le 30 juin 1922, dans l'hebdomadaire de l'émir Khaled, *al-Iqdām*[137]. La parole du cheikh La'lī n'est audible qu'à travers la réponse de Naṣūḥ. La'lī a, selon l'article d'*al-Iqdām*, « lancé une attaque contre l'enseignement de la science

---

[135] J. McDougall forge cette expression à partir de l'interprétation, par F. Colonna, du réformisme comme « invention de l'ignorance » : cf. Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995, p. 328 ; James MCDOUGALL, « Etat, société et culture chez les intellectuels de l'*islâh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de l'''arriération'' », *in* Odile MOREAU (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 281-306.

[136] Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres, tome 1*, Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, France, 2000, p. 202–203.

[137] Cf. *Al-Iqdām*, n° 85, 30 juin 1922. *Al-Iqdām* est un journal hebdomadaire qui publie, de 1920 à 1923, des articles en langues arabe et française, à Alger. Son rédacteur en chef est l'Emir Khaled (1875-1936). La première de couverture du journal annonce qu'il est en vente dans tout le Maghreb et en France.

dans un pays autre que le sien et surtout contre l'enseignement de la science par la méthode moderne ». Contre cette attaque, l'auteur de l'article tente de montrer la continuité entre cette méthode et celles par lesquelles le *maḏhab* s'est transmis jusqu'alors : la faire évoluer serait en accord avec la révélation. En effet, Dieu aurait « établi dans sa création une tradition d'évolution et de progrès [, laquelle] englobe[rait] les méthodes d'enseignement ». C'est contre une accusation de rupture avec le *maḏhab*, sinon d'hétérodoxie, que Naṣūḥ se défend, accusation qui englobe « le père, le fils et l'enseignant » et met en péril la mission à Tunis[138].

Dans l'article, la mission n'est ni défendue – ni pourfendue – au nom de l'*iṣlāḥ*. Naṣūḥ oppose d'une part la science, associée au bonheur, à la liberté et à la vie et, d'autre part, l'ignorance, génératrice de mort, d'asservissement et d'endormissement. Le titre de l'article, tiré du verset 12, XXXIX, est clair et clivant : « Demande, sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent point ? »[139]. Les détracteurs de la mission sont renvoyés à leur « ignorance (*ǧahl*) », leur « décadence (*munḥaṭṭa*) » et leur « stagnation (*ǧamada)* » supposées, incapables de suivre les progrès du monde, « qui va de l'avant comme sur une automobile ». L'auteur effectue ensuite une rapide exégèse, cherchant dans le verset 122 de la sourate IX, ainsi que dans le célèbre hadith sur la quête de la science jusqu'en Chine, les preuves de la licéité des missions. Enfin, il invective l'orateur du 29 de ramadan, l'accusant d'être « gouverné par le narcissisme et l'amour de la domination », et d'être un traître « à sa religion et à sa patrie ».

Si le concept *d'iṣlāḥ* n'est pas mobilisé, nombre des éléments du discours des oulémas réformateurs sont déjà en place : un échange essentiellement polémique, très virulent et souvent dichotomique, l'opposition terme à terme du « progrès » et de la « stagnation », du « savoir » et de l'« ignorance » et, enfin, l'usage d'un vocabulaire issu de sciences dites « modernes » : le diagnostic et les comparaisons technologiques.

« Le style des diligents réformistes »

L'article d'*al-Iqdām* provoque une longue réponse, signalée dans une dépêche adressée par la résidence générale de Tunis au gouvernement général. L'archive de surveillance évoque

> un pamphlet intitulé *Révélation sur les visées de certaines canailles* édité à Constantine au début de [1923] et qui condamne comme hétérodoxe le mouvement intellectuel

---

[138] Selon une dépêche envoyée par la résidence générale de Tunis au gouvernement général à Alger, le pamphlet anti-mission aurait interrompu « l'envoi d'enfants dans les écoles de Tunisie ». AWG, 16 juillet 1923, « Au sujet du mozabite Brahim ben Hadj Aissa ».

[139] « *Qul hal yastawī al-laḏīna ya'lamūn wa al-laḏīna lā ya'lamūn* ? ». *Coran*, XXXIX, 9, traduction R. Blachère.

mozabite qui a amené à Tunis, ces temps derniers, un certain nombre d'étudiants originaires du M'zab.[140]

Intitulée *Kašf al-liṯām 'an aġrāḍ ba'ḍ al-li'ām* la brochure émet des attaques *ad personam* contre Abū al-Yaqẓān et des critiques détaillées contre les enseignements donnés à Tunis, lesquels déviraient du chemin des ancêtres pieux (*al-salaf al-ṣāliḥ*)[141]. La dépêche signale la réponse d'Abū al-Yaqẓān : il publie à Tunis, en 1923, sous le nom d'Ibrahim b. al-Ḥāǧǧ 'Īsā al-Qarārī, le pamphlet *Iršād al-ḥā'irīn* (le guide des désorientés)[142]. Par ce texte en prose, il fait l'éloge de l'*iṣlāḥ* et du *muṣliḥ*, en donnant, pour la première fois, une description. Le concept est mobilisé dès l'invocation qui ouvre l'introduction et demande la grâce de « réformer l'état des deux maisons (*iṣlāḥ ḥālat al-dārayn*) », l'ici-bas et l'au-delà[143].

Abū al-Yaqẓān expose son diagnostic – en termes médicaux – sur la société du Mzab et met en avant le rôle que les réformateurs ont à jouer : les « responsables (*al-mutakaffilīn*) de la santé et de la guérison (*al-ṣaḥa wa al-iblāl*) [de la société] sont les prophètes, l'envoyé [c'est-à-dire Muḥammad], les chefs et les réformateurs », ces derniers étant « à l'égard [de la société] comme les parents à l'égard des enfants »[144]. Cela posé, il dépeint la fonction de réformateur et la profondeur historique qu'il lui confère.

Il est établi par les coutumes divines (*al-sunan al-ilāhya*) qu'existe dans chaque communauté et dans chaque peuple, en tous lieux et de tout temps, des réformateurs et des corrupteurs.[145]

Il poursuit en définissant les premiers :

ils rénovent la vie des communautés et des peuples. Ils expurgent de l'ancien ce qu'il est possible d'en expurger et ils lui adjoignent, parmi ce qui est nouveau (*al-ǧadīd*), ce qui s'accorde avec la sensibilité de leur nation et à son riche esprit, selon ce que le progrès humain a atteint en termes de progrès social.[146]

---

[140] AWG, 16 juillet 1923. « Au sujet du mozabite Brahim ben Hadj Aissa ».

[141] Nous n'avons pas eu accès directement à ce document, mais c'est ce qui transparaît à la lecture de la réponse virulente et détaillée qu'Abū al-Yaqẓān lui adresse, cf. Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL-YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*, Tunis, Maṭba'at al-'arab, 1923.

[142] Selon Bendrissou, la polémique aurait aussi engendré la publication en réaction par La'lī d'un pamphlet, *al-Barāhīn al-qāṣifa fī-l-radd 'alā tamwīhāt muttabi'ī al-falāsifa*. Nous n'y avons pas eu accès. Cf. S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites*..., *op. cit*., p. 202-203.

[143] I. b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*..., *op. cit*., p. 2.

[144] « *al-anbiyā' wa-l-rasūl wa-l-zu'amā wa-l-muṣliḥūn* » ; « *fahum lahā ka-l-abā' li-l-awlād* », cf. *Ibid*., p. 3.

[145] « *fī kull umma min al-umam wa fī kul ša'b min al-šu'ūb fī ay makān wa fī ay zamān muṣliḥīn wa mufsidīn* », cf. *Ibid*., p. 7.

[146] « *Fā al-āwwalūn yuǧadidūn ḥayāt al-umam wa al-šu'ūb fa-yahḏibūn min al-qadīm mā mā amkana tahḏībihi wa yuḍīfūn ilayhi min al-ǧadīd mā nāsaba ḏawq ummatihim wa rūḥihā al-maliyya ḥasabmā waṣala ilayhi al-rūqī al-bašarī al-taṭawwur al-iǧtimā'ī* », cf. *Ibid*.

En conséquence de quoi, « leur communauté vit et l'eau de la vie éclatante lui jaillit au visage »[147]. Après ce portrait des réformateurs en sauveurs, Abū al-Yaqẓān dépeint ses ennemis, les « corrupteurs ». Ceux-ci

> ajoutent à la communauté une mort après l'autre. Ils défigurent l'ancien et s'attachent à ce qui convient à leurs désirs, même s'il s'agit de futilités et ils en retranchent ce avec quoi ils ne sont pas d'accord, même s'il est essentiel[148]. Ils entreprennent d'étouffer le nouveau et de le tuer, même s'il était le fondement de leur puissance et de leur bonheur. Tu les vois s'opposer à la marche des avions du développement moderne (*sā'ir ṭiyārāt al-taṭawwur al-'aṣrī*), en ce qu'il a d'appréciable comme de corrompu en pensant : « chaque opinion a sa part de vérité »[149]. Ce qui est ancien, quelle qu'en soit la couleur, est la religion, la vérité et l'authenticité. Quant à la nouveauté, quel que soit son état, elle est l'incroyance, elle est l'inanité, elle est la corruption ![150]

Les éléments de définition de l'*iṣlāḥ* telle qu'elle cristallise dans l'entre-deux-guerres et est saisie, à la suite de Laoust, dans la traduction « réforme », sont là, avec leur ambiguïté et leur charge polémique. Il s'agit de rénover la communauté des « croyants » en la purifiant de ce qui a été adjoint à l'ancien (des innovations blâmables venues entacher la révélation coranique) et de favoriser la « modernité » en en retenant ce qui est licite. La définition n'est claire qu'en apparence : elle ne dit rien des critères fixant ce qui doit être retranché ou peut être accepté, c'est-à-dire des adaptations jurisprudentielles qu'elle implique. Ce flou conceptuel tient au fait que sa raison d'être est polémique. La vision manichéenne qui associe modernité, progrès et savoir contient une grande force de disqualification de l'ennemi. Les dernières phrases ironiques et la violence des termes concernant les « corrupteurs » indiquent une définition destinée à susciter la controverse.

Ces définitions posées, l'auteur les applique au Mzab :

> parmi ces communautés, notre chère communauté mozabite (*ummatina al-mizābiyya*), que Dieu a gratifié de la présence de réformateurs qui se sacrifient pour obtenir ce qui fait partie de leurs actes et ce qu'on vient de rappeler.

Et Abū al-Yaqẓān de raconter, par le récit de la polémique autour de la mission à Tunis, que les « corrupteurs » tentent d'étouffer « notre renaissance scientifique et bénie (*nahḍatunā al-'ilmiyya al-mubāraka*) ». Ce récit mobilise et donne à lire ce que l'auteur lui-même nomme le

---

[147] *Ibid.*

[148] « *Wa-l-aḫarūn yazīdūn al-umma mawtān 'alā mawt fa-yašūhūn al-qadīm wa yulṣiqūn bihi mā wāfaqa ahwā'ihim wa in kān qušūrān wa yusaliḫūn minhu mā lā yuwāfiquhum wa in kān lubābān* » *Ibid.*, p. 8.

[149] *Wa mā kull ẓann bi-ṣā'ib* : il s'agit d'un principe de jurisprudence, selon lequel les opinions fondées sur un doute ne peuvent être formulées de manière juste. Je remercie Ismaïl Warscheid de m'avoir éclairé sur ce point.

[150] « *inna al-qadīm mahmā takun ṣibġatihi huwa al-dīn huwa al-ḥaqq huwa al-ṣalāḥ wa inna al-ǧadīd, mahmā kānat ḥālatahu huwa al-kufr huwa al-bāṭil huwa al-fasād* », cf. I. b. 'Isā ABU AL-YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*..., *op. cit.*, p. 8.

« style des diligents réformistes (*sulūk al-muṣliḥīn al-nāhiḍīn*) »[151], un style appelé à faire florès : apologie des sciences dites « modernes », diagnostic sombre de la société mozabite...

La question de fond est double : il s'agit d'une part de défendre un enseignement dont le contenu et les méthodes sont perçus comme « modernes », mêlant sciences religieuses et profanes, et d'autre part de défendre l'envoi de jeunes élèves mozabites étudier hors de leur région d'origine et donc hors du système éducatif contrôlé par les oulémas membres des *halqa* du Mzab. La polémique est vive car cette nouvelle filière de formation vient remettre en cause la définition du *'ilm* et donc de ses détenteurs, les oulémas, et l'enseignement séculaire des *kuttāb*[152]. Les oulémas opposants sont dénoncés comme ignorants. L'auteur mobilise de nouveau à ce propos le verset 12, XXXIX[153]. Le fait qu'Abū al-Yaqẓān réfute terme à terme les critiques que La'lī lui adresse est un autre un indice du lourd enjeu de la controverse. Pour cela il se réfère aussi bien à des autorités ibadites, le *Quṭb* en premier lieu, que non ibadites, comme Muḥammad 'Abduh et sa revue *al-Manār*. La référence au cheikh égyptien n'est pas tout à fait neuve en contexte ibadite et elle n'est pas l'apanage des réformateurs : Aṭṭfayyiš y fait déjà allusion en 1903, dans *al-Radd 'alā al-'Uqbī*, ouvrage d'apologétique à destination d'un cheikh sunnite, assoyant son propre crédit par la mise en valeur de l'intérêt que 'Abduh lui aurait porté. L'absence de référent « réformiste » dans ce texte de 1907 est confirmée par sa mobilisation, en 1936, dans le manuscrit composé par le cheikh Bābā ū Mūsā contre les réformateurs et leurs idées.

Un dernier texte forme l'épilogue de cette polémique – la première d'une longue série[154] – : *al-Di'āya ilā sabīl al-mu'minīn* (L'appel à rejoindre le chemin des croyants) est écrit et publié au Caire par Abū Isḥāq Ibrāhīm Aṭṭfayyiš en 1923. Le terme d'*iṣlāḥ* y apparaît dès la septième page, « *aḥzāb al-iṣlāḥ* (les partisans de la réforme) », pour désigner les tenants de l'enseignement « moderne », mais sinon l'auteur n'en fait pas un slogan. Il adopte une posture plus conciliatrice et extérieure au conflit, cherchant à raisonner les uns et les autres, même s'il est clair qu'il défend les missions, à l'organisation desquelles il a participé. Même s'il ne fait pas usage de la définition clivante des réformateurs, il partage avec Abū al-Yaqẓān plusieurs traits : les deux opuscules sont dédiés au *Quṭb*. Abū Isḥāq met en avant leur lien

---

151 *Ibid.*, p. 11.
152 Se référer au chapitre I, ainsi qu'au chapitre V en ce qui concerne les questions éducatives.
153 « Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent point » : I. b. 'Isā ABU AL-YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn...*, *op. cit.*, p. 13. *Coran*, XXXIX, 12.
154 Sur les polémiques suscitées par les réformistes, cf. le chapitre V.

familial[155]. Ici débute une stratégie de légitimation appelée à un bel avenir. Tous deux utilisent pour désigner ce changement des pratiques lettrées au Mzab la même expression : « notre renaissance scientifique et bénie (*nahḍatunā al-'ilmiyya al-mubāraka*) », *topos* repris ensuite par Dabbūz. Enfin, Abū Isḥāq mobilise le verset 9, XXXIX, sur lequel son ouvrage se termine et qui constitue un refrain de la querelle.

Tous les protagonistes de la polémique, al-La'lī comme ses opposants, sont des élèves d'Aṭṭfayyiš, ce qui montre la malléabilité de l'héritage du *Quṭb*. Dans cette querelle, la réforme (*iṣlāḥ*) n'est mobilisée qu'à Tunis. L'ouvrage d'Abū Isḥāq et les références égyptiennes à 'Abduh ne sont pas des vecteurs du concept. L'inflation de son usage n'est pas encore venue, mais la signification de 1923 est celle qui est employée le plus souvent ensuite. Le terme *iṣlāḥ* n'apparaît pas spécifiquement à un endroit donné et dans un sens précis, plus que cela, il prend sens dans des polémiques. Il faut aussi noter le surgissement des idées de progrès, de science et de modernité, qui dans les années 1930 deviennent de véritables *leitmotivs* pour ceux qui se veulent réformateurs. Enfin, une remarque de forme s'impose. Cette controverse est la première d'une longue série de polémiques. A leur acmé, au milieu des années 1930, les ibadites du Mzab sont très clivés. Elles passent par les mêmes supports : prêches (*ḫuṭba*), presse, opuscules et tracts, invectives, arguments d'autorité et accusations d'anathèmes. L'expression d'« *aḥzāb al-iṣlāḥ* (partisans de la réforme) » indique la progressive bipolarisation au Mzab pour ou contre la « réforme ». La presse est déjà mobilisée par les partisans de la mission : la figure du clerc (*'ālim*) publiciste, journaliste d'information comme d'opinion, très investi dans le débat public, s'annonce. Elle forme l'un des noyaux durs de la nébuleuse réformiste.

Le récit dans lequel Dabbūz enchâsse les missions vers Tunis est téléologique. Les missions ne sont pas à l'origine de la « réforme » du Mzab, puisqu'elles procèdent déjà de ce qui la caractérise. Les idées déployées dans l'épisode manifestent toutefois la relative marginalité du mot d'ordre de l'*iṣlāḥ* – et sa mobilisation à des fins polémiques. Les sources déploient déjà un discours et des pratiques culturelles qui, à la fin des années 1920 et 1930 cristallisent sous le slogan de l'*iṣlāḥ*.

2. « *Iṣlāḥ* » dans les années 1920, une polysémie persistante

La deuxième étape de l'enquête amène à parcourir la revue *al-Minhāğ* (La Voie), publiée par Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš au Caire, et classé par Dabbūz dans le quatrième cycle de la *nahḍa*.

[155] La dédicace est « au pôle des imams, le *muğtahid* […], notre maître et notre oncle paternel (*Quṭb al-ā'ima muğtahid* […] *šayḫunā wa 'ammunā*) Muḥammad b. Yūsuf Aṭṭfayyiš ».

Abū Isḥāq Ibrāhīm Aṭṭfayyiš (1886-1965): un ʻālim *ibadite au Caire*

Né à Béni Isguen, c'est un petit-fils d'Ibrāhīm b. Yūsuf Aṭṭfayyiš (m. 1886), frère aîné du *Quṭb*, que ses études avaient mené d'Oman à Fès, en passant par Le Caire et Tunis. Abū Isḥāq, lui, d'abord commerçant à Constantine, se rend à Alger, vers 1910, pour étudier auprès du cheikh malékite ʻAbd al-Qādir al-Maǧǧāwī. Après cela, il regagne le Mzab, où il est l'élève de son oncle, jusqu'à la mort de ce dernier en 1914. En 1917, il part à Tunis étudier à la Zitouna, dans le cadre de la mission étudiante, puis participe à l'encadrement de celle-ci, comme « professeur et surveillant permanent »[156]. Dans le cadre du *ṭalab al-ʻilm*, il se lie avec deux autres élèves de son oncle, Abū al-Yaqẓān et Muḥammad al-Ṯamīnī. C'est aussi une période de formation politique dans le contexte des luttes anticoloniales que connaît Tunis, au lendemain de la Première Guerre mondiale, alors que les sentiments anticolonialistes d'Abū Isḥāq avaient déjà été avivés par l'occupation italienne de la Tripolitaine[157]. Il fréquente, comme d'autres Mozabites de Tunis, des personnalités du Destour. La proximité, notée par Jacques Berque, entre son leader, ʻAbd al-ʻAzīz al-Ṯaʻālibī (1876-1944), et un lettré mozabite de Beni Isguen installé à Tunis, Ṣāliḥ b. Yaḥyā, est un des vecteurs de ce devenir militant[158].

Les activités politiques d'Abū Isḥāq le rendent suspect aux yeux de la Résidence générale. Il est expulsé de Tunisie en février 1923 et, au lieu de rentrer en Algérie, comme le fait, dans des circonstances comparables, al-Madanī[159], il s'exile au Caire, attiré par le rayonnement de la capitale égyptienne et la liberté d'expression relativement plus grande qui y règne. Son choix est probablement aussi orienté par la présence d'ibadites : il enseigne à la *wikālat al-Ǧāmūs*, la fondation pieuse destinée à l'accueil des étudiants ibadites d'al-Azhar et en est un temps responsable. Ses liens avec les ibadites du Caire se concrétisent dans son union, avec une fille de Qāsim al-Šammāḫī, ibadite tripolitain qui y est installé. Abū Isḥāq conserve des liens avec ses anciens confrères de Tunis : dans les années 1920 et 1930, al-

---

156 Comme l'indique un rapport d'octobre 1922. Cf. AWG, 2 octobre 1922, « Lettre du résident général à Tunis au gouverneur général à Alger ».

157 L'occupation italienne de la Libye, en 1913, est un moment de fort déploiement de sentiments anti-européens et anti-italiens en Tunisie. Daniel RIVET, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2010, p. 233. Tunis et la Tripolitaine servent alors de refuge pour bien des Algériens anticolonialistes : A. CHRISTELOW, *Algerians without borders…*, *op. cit.*, p. 82-91 ; J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, p. 36-43. Les sentiments anti-européens sont forts au Mzab durant la Première Guerre Mondiale. Cf. Gilbert MEYNIER, *L'Algérie révélée : La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Genève, Droz, 1981, p. 489-504 et 508-518 ; Charles-Dominique BRUNO, *La propagande anti-française au Mzab au début des années 1920*, Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-Marseille 1, Aix-en-Provence, 1988.

158 Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, p. 19. Un récent article explore la sensibilisation des Mozabites à la cause anticoloniale à Tunis : A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »…, *op. cit.*

159 Expulsé de Tunisie en juin 1925 pour ses liens avec le Destour, Tawfīq al-Madanī s'installe alors en Algérie. J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, p. 68.

Ṯamīnī y est chargé de la distribution de ses œuvres[160], tandis qu'Abū al-Yaqẓān et lui-même se publient mutuellement dans les périodiques qu'ils dirigent[161]. Au Caire, Abū Isḥāq se lance dans des entreprises intellectuelles et commerciales. Il y demeure jusqu'à son décès, ne revenant que pour quelques courts séjours en Algérie, dans les années 1930 et 1940. Il est, toutes ces années durant, la figure de lettré ibadite la plus stable au Caire.

Son arrivée dans la capitale égyptienne, plonge Abū Isḥāq dans une ville d'une autre échelle, au cœur de la vie politique et culturelle du monde arabophone. Le Caire compte, en 1927, 1 060 000 habitants, dont 76 173 étrangers (principalement Grecs, Italiens, Anglais et Français). Sa croissance est rapide : en 1937, les Cairotes sont 1 312 000[162]. Politiquement, la période est aussi à l'effervescence : officieusement instauré en 1882, le protectorat britannique a été proclamé en 1914 mais, le soutien populaire apporté aux nationalistes du *Wafd* et la révolution de 1919 contraignent les Britanniques à reconnaître l'indépendance du royaume égyptien en 1922. Des restrictions y sont toutefois posées et l'armée britannique demeure sur le territoire. La vie politique de la monarchie constitutionnelle est très active et une partie triangulaire s'engage entre le *Wafd*, devenu parti de masse, le roi Fouad I^{er} et la puissance britannique. Le pays obtient finalement son indépendance en 1936[163].

Abū Isḥāq noue rapidement des liens avec de célèbres intellectuels, notamment Rašīd Riḍā (1865-1935) et Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb (1886-1969), grâce aux réseaux du Destour[164]. Comme lui, ils sont tous deux exilés. Comme eux, il devient journaliste. Abū Isḥāq évolue au cœur du milieu à partir duquel les orientalistes, de Massignon à Hamilton Gibb, en passant par Laoust, ont analysé et élaboré les concepts de *salafiyya* et de réformisme musulman[165]. Al-Ḫaṭṭīb apparaît comme son mentor. Ce publiciste syrien, d'abord proche du chérif Hussein de la Mecque (1854-1931) et des Hachémites, puis fervent soutien du royaume saoudien, a cofondé et gère une maison d'édition et librairie, un temps voisine de celle du *Manār*, puis de

[160] Cf. *AM*, I, 2, 1344/1925-26 ; II, 1-2, 1345/1926-27, Le Caire.
[161] *Al-Umma* publie en 1937 deux articles d'Abū Isḥāq, parus d'abord dans la revue cairote *al-Fatḥ* : *AU*, n° 124, 8 juin 1937, « Une lettre d'*al-Fatḥ*, ou le douzième anniversaire d'*al-Fatḥ* » ; n° 125, 15 juin 1937, « *Al-Fatḥ* dans la deuxième année de son deuxième cycle ». *Al-Minhāğ* publie principalement des poèmes d'Abū al-Yaqẓān, cf., par exemple, *AM*, I, 7, *rağab* 1344 (janvier 1926).
[162] Sur les questions de démographie et d'urbanisme au Caire, entre deux guerres, cf. André RAYMOND, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993, p. 316-333.
[163] Pour un aperçu synthétique de la vie politique et intellectuelle égyptienne, mais aussi de l'ensemble du monde arabophone, cf. Anne-Laure DUPONT et Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Monde nouveau, voix nouvelles : Etats, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 9-39.
[164] A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »..., *op. cit.*
[165] H. LAUZIERE, « The Construction of Salafiyya »..., *op. cit.*

Dār al-kutub[166]. C'est dans les presses de la *maṭba'a al-salafiyya*, qu'est imprimée, de 1924 à 1927, *al-Minhāǧ* (La Voie), revue fondée par Abū Isḥāq, ainsi que la plupart des ouvrages qu'il édite. Lorsque la revue connaît des soucis financiers, al-Ḫāṭib qui en prend la direction.



Figure 18 : portrait du cheikh Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš. Source : *al-Fatḥ*, n°551, juin 1937, p. 19.

En juin 1937, la revue *al-Fatḥ* publie, pour son dixième anniversaire, un numéro spécial illustré. Elle présente les photographies de 50 hommes considérés comme les plus illustres contemporains du monde musulman. Une page est consacrée à Abū Isḥāq, avec un texte d'al-Ḫaṭīb sur leur amitié. Dans cette galerie figurent aussi le roi 'Abd al-'Azīz b. Sa'ūd ; Ṭāhir al-Ǧazā'irī (1852-1920), maître d'al-Ḫaṭīb ; Muḥammad Kāmil al-Qaṣṣāb, autre *'ālim* syrien en exil[167] ; ou encore le leader ibadite libyen Sulaymān Bāšā al-Bārūnī. En Algérie, le journal mozabite *al-Umma* se fait l'écho de ce numéro[168].

Abū Isḥāq noue aussi des liens avec Riḍā : il offre au patron d'*al-Manār* une copie dédicacée de son opuscule, *al-Di'āya ilā sabīl al-mu'minīn* et *al-Minhāǧ* fait écho à son actualité éditoriale. Abū Isḥāq signe un compte-rendu élogieux de sa biographie de 'Abduh, et signale la parution de numéros du *Manār*[169], qui publie en 1926 une laudatrice annonce de la

---

[166] Sur Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb, cf. Werner ENDE, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, Franz Steiner Verlag, 1977, p. 91-110 ; Schulze, qui l'inclut dans un « lobby pro-wahhabite » Reinhard SCHULZE, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden, Brill, 1990, p. 79, 138-139 ; sur sa revue al-Fatḥ, cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 », *REMMM*, 95-98, avril 2002, p. 227-255.
[167] *Islamic Politics in Palestine*, Beverley Milton-Edwards, Londres, Tauris Academic Studies, 1996, p. 15.
[168] Cf. *AU*, n° 124, 8 juin 1937.
[169] M. Custers affirme être en possession de l'exemplaire dédicacé de cet ouvrage paru au Caire en 1923 à l'imprimerie al-salafiyya. Cf. Martin H. CUSTERS, *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West,*

parution *d'al-Minhāǧ*[170]. Enfin, Abū Isḥāq compte aussi, aux dires de l'historien mozabite Muḥammad Nāṣir, parmi les amis de Ḥasan al-Bannā (1906-1949) et Sayyid Quṭb (1906-1966), et figurerait – information non recoupée – parmi les fondateurs de l'association des Frères musulmans[171]. Cet engagement dans les milieux que Werner Ende a qualifié de « néo-*salafiyya* » et qui lient intimement le sort de l'islam à celui de « la nation arabe » le conduit à représenter l'Algérie au Congrès musulman de Jérusalem en 1931[172].

Abū Isḥāq est une figure secondaire au Caire, mais dans un contexte de foisonnement éditorial et journalistique, il n'en constitue pas moins un important relais avec le Maghreb, notamment pour les ibadites. Les revues d'al-Ḫaṭṭīb, *al-Zahrā'* (La Resplendissante) et *al-Fatḥ* (La Conquête), « hebdomadaire du réformisme musulman égyptien »[173], dans lesquelles Abū Isḥāq écrit et qui relaient son activité sont d'importantes caisses de résonnance. Un article d'*al-Manār*, qualifie Abū Isḥāq de membre du « parti de la réforme modérée (*ḥizb al-iṣlāḥ al-mu'tadil*) », ce dernier étant défini comme appelant

> à l'union entre, d'une part, la guidance de la religion de la vérité, en foi, en morale et en action, et, d'autre part, ce qui s'en écarte dans la civilisation moderne, fondée sur les principes de souveraineté, d'indépendance, sur la force militaire et la prospérité.[174]

Le concept de réforme (*iṣlāḥ*) est donc employé pour la première fois à propos d'un lettré ibadite en 1926, par Riḍā, au Caire, dans un sens assez lâche. Il est posé comme un appel à allier islam et modernité, par opposition à ce qui est dénoncé comme une stagnation. Cette apparition n'entraîne toutefois pas l'adoption de la réforme comme slogan ou mot d'ordre bien défini. Une enquête dans la revue *al-Minhāǧ* suffit à s'en convaincre.

---

c.1880-1960s: an Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications, Maastricht, M.H. Custers, 2006, p. 128. *AM*, vol. 2, n° 1 et 2, *muḥarram* et *ṣafar* 1345 (1926-1927), p. 105-106.

[170] *Al-Manār*, vol. 26, n° 8, 13 février 1926, p. 640.

[171] Muḥammad NAṢIR, *Al-shaykh Ibrāhīm Aṭṭfayyiš fī jihādihi al-islāmī*, Guerrara, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 1991, p. 58.

[172] Cf. ANOM/CHEAM n°713, Capitaine TERRIER, « Le Congrès musulman de Jérusalem de 1931 », 18 juin 1937. Cf. aussi R. SCHULZE, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*..., *op. cit*., p. 99.

[173] Sur les revues d'al-Ḫaṭīb cf. C. MAYEUR-JAOUEN, « Les débuts d'une revue néo-salafiste »..., *op. cit.* Abū Isḥāq publie au moins quatre articles dans ses revues : « Ṣafḥa min al-Tā'rīḫ : kayfa imtāzat al-Ibāḍiyya 'an al-Ḫawārij ? », *al-Zahrā'*, I, 3 (15 *rabī' al-awwal* 1343/1924), 186-189 ; « Ṣafḥa min tā'rīḫ al-ibāḍiyya. Imāmat al-Ṣalt b. Mālik al-Ḫarūṣī », al-Zahrā', II, 2, (15 *ṣafar* 1344/1925), 118-121 ; « al-Barbar fī 'ahd al-islāmī », XIII, 649, 23 *ṣafar* 1358/1939, 16-17, 20-21 ; « al-Barbar fī šamāl Ifrīqiyā wa marāmī al-isti'mār », XIII, 650, 1 *rabī'al-awwal* 1358/1939, 12.

[174] *Al-laḏīna yuda'ūna/ā ilā al-ǧama' bayn hidāyat al-dīn al-ḥaqq i'tiqādan wa adaban wa 'amalan wa bayn mā yataffiq ma'a ? humā min madaniyyat al-'aṣr al-mabnyya 'alā qawā'id al-siyāda wa-l-istiqlāl wa-l-quwwa al-'askariyya wa-l-ṯarwa* […]. Pour l'annonce de la parution du *Minhāǧ* et d'*al-Ḏahab al-ḫāliṣ*, cf. *al-Manār*, 13 février 1926, vol 26, n° 8, p. 640. Pour le compte rendu d'*Al-di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, cf. Cf. *al-Manār*, 14 janvier 1926, vol. 26, n° 7, p. 559-560.

La revue al-Minhāǧ *(La Voie), média de la réforme ?*

Le mot *islāḥ* est très peu employé dans *al-Minhāǧ* et, quand il l'est, il est loin d'être systématiquement porteur du sens que lui confère Riḍā. Au contraire, ses plus nombreuses occurrences sont au pluriel (*iṣlāḥāt*), au sens dans lequel il est employé à partir du XIXe siècle, dans l'empire ottoman, comme synonyme des *tanẓīmāt*, réformes politiques et juridiques. Un article sur « Les réformes dans la péninsule arabe (*al-iṣlāḥāt fī ǧazīrat al-'arab*) » évoque « le chemin des réformes modernistes (*sabīl al-iṣlāḥāṭ al-ḥadīṯiyya*) » que le gouvernement omanais devrait emprunter[175]. Il en va de même dans un article sur « La déposition du pouvoir hachémite au Hedjaz (*inqirāḍ al-ḥukm al-hāšimī min al-Ḥiǧāz*) »[176].

D'autres occurrences de *iṣlāḥ* confirment la polysémie du terme et la marginalité de son emploi comme mot d'ordre réformiste : il est plusieurs fois employé dans son acception coranique, celle employée par le *Quṭb*, rapprochée de la prescription coranique d'ordonner le bien et de défendre le mal. Ainsi, un article sur le Mzab contient le terme plusieurs fois et s'ouvre sur « *al-amr bi al-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-munkar* »[177], associant ensuite *iṣlāḥ* aux concepts d'ascèse (*zuhd*), de piété (*taqwā*) et de concorde (*ṣulḥ*)[178].

Al-Minhāǧ traite de thématiques associées par l'historiographie au réformisme, mais sans leur accoler le terme *iṣlāḥ*. Un article d'Abū Isḥāq, empreint de nostalgie à l'égard du pays natal, est l'occasion de saluer la jeunesse algérienne et sa renaissance (« *nahḍat šabāb al-Ǧazā'ir* »). Il se réjouit à la vue du journal *al-Muntaqid* (Le Censeur) de sa contribution à « la construction du monde islamique sur lequel le soleil ne se couche pas ». *Al-Muntaqid* est le premier journal fondé par 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (1889-1940), à Constantine en 1925. Il est, selon Merad, « l'organe de propagande » de l'« embryon du mouvement réformiste »[179].

---

[175] *AM*, *muḥaram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, p. 98. Cf. également « 'Umān », *AM*, *muḥarram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, p. 36-38, où le terme est employé à propos de réformes en cours « *iṣlāḥāt ǧārya* ».

[176] Ou encore, à propos de réformes en Turquie ou dans les colonies italiennes et françaises de Libye et d'Algérie : *AM*, *ǧumādā al-ṯāniya* 1344 (1925-1926), vol. 2, n° 6, p. 326 « La Turquie revient-elle en Orient ? » (*hal ta'ūd turkīyā ilā al-šārq ?*), *ǧumādā al-ṯāniya* 1344 (1925-1926), vol. 2, n° 6, p. 300 ; à propos de la colonisation italienne en Lybie, une lettre ouverte de Sulaymān al-Bārūnī à Mussolini : « *min al-ustāḏ al-Bārūnī ilā al-sinīūr Mūsūlīnī* » ; *muḥaram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, p. 18-22 ; à propos de la colonisation française en Algérie, « *al-šarq wa-l-ġarb, 'aṣibat Umam šarqiya. Al-ǧaš'a al-isti'mārī al-Awrubī yu'amil li-taḥqīqihā* », *muḥarram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, p. 23-28.

[177] Sur ce précepte coranique « d'ordonner le bien et d'interdire le blâmable », cf. Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[178] *AM*, *rabī' al-awāl* 1344 (1925-1926), vol. 1, n° 3, p. 156. Le mois suivant, dans un article sur « La résurrection de la voix des musulmans (*iḥyā' sīrat al-muslimīn*) », le terme est encore associé à la prescription d'ordonner le bien et de défendre le mal, ainsi qu'aux concepts coraniques de la promesse (*al-wa'ẓ*) et du conseil (*al-iršād*) : *rabī' al-ṯānī* 1344 (1925-1926), vol. 1, n° 4, p. 224 ; cf. également, *muḥaram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, « *al-amr bi al-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-munkar* », p. 3-4, où la prescription est de nouveau associée à « *iṣlāḥ* » et « *muṣliḥ* ».

[179] A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*, p. 73.

Pourtant, Abū Isḥāq, qui évoque à cette occasion Abū al-Yaqẓān et Muḥammad al-Ṯamīnī (ils contribuent au journal), ne mentionne ni Ibn Bādīs, ni la réforme[180]. Un article sur l'enfance mène à la même conclusion : l'éducation et l'enseignement sont des priorités de la réforme, mais Abū Isḥāq ne les associe pas encore au milieu des années 1920[181]. Même constat dans un article comparant « la pensée islamique » à « la pensée chrétienne », où la question du « retard » de « l'Orient » est prégnante, comme dans les définitions données du réformisme[182].

Une enquête, menée selon une démarche similaire, sur des lettrés évoqués dans la revue mène à un constat proche. Le *Quṭb* est le *'ālim* dont le nom revient le plus souvent, plus de 21 fois. La publication de ses œuvres par son neveu est l'occasion, au moins huit fois, de recensions et d'annonces : pas une seule ne l'associe à l'*iṣlāḥ*[183]. Le *Quṭb* est uniquement intitulé une fois « *muǧtahid* », le juriste qui possède les qualifications l'autorisant à engager l'iǧtihād, le travail d'interprétation des textes fondateurs visant à formuler la loi[184], dans un article où *salaf* et *ṣaḥāba* sont mentionnés[185]. Cet article paraît d'autant plus exceptionnel qu'une autre mention du *Quṭb*, dans un article traitant des neuvième et dixième volumes du commentaire coranique (*tafsīr*) du *Manār*, initié par 'Abduh et poursuivi par Riḍā, véritable emblème du réformisme, n'associe ni l'un ni les autres à l'idée de réforme[186].

L'absence de mention à la réforme se répète dans les articles sur Riḍā et de 'Abduh[187], à deux exceptions près, qui viennent confirmer la règle[188]. Enfin, les articles signés par

---

[180] Cf. *AM*, « *al-Ǧazā'ir, nahḍat šabāb al-Ǧazā'ir* », *ġurrat muḥarram* 1344 (1925-1926), vol. 1, n° 1, p. 135-136.

[181] Cf. *AM*, *muḥaram* et *ṣafar* 1346 (1927-1928), vol. 3, n° 1 et 2, « *ḏakā' al-aṭfāl* (L'intelligence des enfants) », p. 9-11 ; cf. aussi, *AM*, *muḥarram* et *ṣafar* 1345 (1926-1927), vol. 2, n° 1 et 2, « *kalima fī al-ta'alīm* (un mot sur l'enseignement) », p. 4. Noter toutefois que l'article évoque les *salaf* et les *ṣaḥāba*.

[182] *AM*, *Ǧumādā al-awāl*, 1344 (1926), vol. 1, n° 5, « al-fikrat al-islāmiyya (La pensée islamique) », p. 238-244.

[183] Annonce et compte rendu de la parution des volumes 8, 9 et 10 du *Šarḥ al-Nayl* : *AM*, *Ǧumādā al-ṯāniyya* 1344 (1925-1926), vol. 2, n° 6, p. 345-346 ; annonce et compte rendu de la parution d'*al-Sīra al-ğāmi'a* : *AM*, *Muḥarram* et *ṣafar* 1345, vol. 2, n°1 et 2, p. 106 ; annonce pour les volumes 8, 9 et 10 du *šarḥ al-nayl*, :*AM*, *Muḥarram* wa *ṣafar* 1345, vol. 2, n°1 et 2, p. 112 ; annonce de la parution du *Ǧāmī' al-ṣaḥīḥ, musnad al-imām al-rabī' b. ḥabīb* :*AM*, vol. 2, n° 6, p. 30 ; article sur un *tafsīr* du Quṭb, « *dā'iā al-'amal li-yawm al-āmal* » : *AM*, vol. 2, n° 6, p. 31-32 ; annonce de la parution d'« *al-rasm fī ta'līm al-ḫaṭ* », vol. 2, n° 6, p. 32 ; article à propos d'un *tafsīr* du cheikh, « *dā'ā al-'amal li-yawm al-āmal* », vol. 2, n° vol. 3 et 4, p. 46 et 47.

[184] B.G. WEISS, *The spirit of Islamic law…*, *op. cit*., p. 201-202.

[185] Cf. « *al-Tuḥfa wa al-tawa'm* (Le chef-d'œuvre et son double) », *AM*, *Ǧumādā al-ṯāniyya* 1344, vol. 2, n° 6, p. 347-348.

[186] « *Tafsīr* al-manār » (le commentaire coranique du *Manār*), *AM*, 1450, vol. 6, n° 1 et 2, p. 29-30. Le *Quṭb* est encore cité sans référence aucune à la réforme dans « *Mas'alat al-aḏān bayn ahl Ġārdāya wa al-ğālya al-maḏhabiyya al-marzūqiyya* », *AM*, vol. 6, n° 3 et 4, p. 25-34.

[187] Dans un article sur l'islam et les fondements du gouvernement, dans un entretien avec Riḍā à propos des événements du Hedjaz, dans des vers de 'Abduh, et, enfin, dans son commentaire d'une citation du pape Innocent III (1160-1216). Cf. *AM*, vol. 1, n° 1, *muḥarram* 1344 (1926), p. 4-16, « L'islam et les fondements du gouvernement » cite Riḍā comme « *al-'allāma al-kabir* » ; vol. 1, n° 2, p. 128, *ṣafar* 1344 (1926), « La guerre du Hadjaz », entretien avec Riḍā à propos des événements du Hedjaz ; vol. 2, n° 1 et 2, *Muḥarram* et *ṣafar* 1345 (1926), « Histoire du cheikh Muhammad Abduh, 2ème tome », p. 105 : « *rukn al-nahḍa al-šarqiyya fī haḏā al-*

Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb dans la revue ou ceux qui l'y mentionnent, ne le lient pas à la notion de réforme (*iṣlāḥ*)[189], pas plus que ceux sur Abū al-Yaqẓān, présenté comme un poète et un journaliste, pas un réformiste[190]. Sur le cheikh Muḥammad al-Ṯamīnī, Mozabite installé à Tunis, le constat est le même[191]. Le temps où le mot *iṣlāḥ* servira de mot d'ordre à ces acteurs et recouvrira leurs diverses aspirations n'est pas encore venu.

Si « *iṣlāḥ* » est loin de se voir conférer un sens unique, ou la force d'un mot d'ordre, certaines de ses occurrences indiquent un début de cristallisation de ce qui deviendra plus systématique au Mzab dans les années 1930. En effet, le mot *iṣlāḥ*, s'il n'est pas central dans *al-Minhāǧ*, est toutefois présent dans les articles liminaires des deux premières années hégiriennes, 1344 et 1345 (de juillet 1925 à juillet 1927). Celui de 1344 place la revue sous les auspices d'une des sources coraniques du discours de la réforme : le verset 88, XI, est associé à la dénonciation de « l'imitation aveugle de l'Europe (*al-taqlīd al-a'mā li-Ūruba*) » et des « chaînes de la stagnation (*quyūd al-ǧumūd*) », ce qui confère une tonalité militante au verbe *aṣlaḥa*[192]. Pour 1345, le propos liminaire, intitulé « La deuxième année », dénonce

> ceux qui doutent du devoir de rénover (*taǧdīd*) les affaires de la communauté et de prêter attention aux causes de la réforme (*iṣlāḥ*), puisée dans les fondements de l'islam, ainsi que les différentes branches de ces fondements inébranlables. Ceux-là, refusent tout bien [à l'islam] et ils veulent son anéantissement et sa destruction complète !

La même année, un autre article fait référence à l'idée de réforme, à travers l'exemple des prophètes 'Īsā et Mūsā. Intitulé « L'islam, religion naturelle (*al-islām, dīn al-fitra*) », il est écrit par 'Alī Surūr al-Zankalūnī (m. 1940-1941), enseignant à al-Azhar. L'*iṣlāḥ* y est resitué dans un contexte prophétique et sert une conception religieuse et cyclique de l'histoire dans laquelle des prophètes puis des rénovateurs viendraient régulièrement rétablir la

---

'aṣr ». Evoque son *iṣlāḥ al-ta'līm wa-l-tarbiyya*. ; vol. 3, n° 2 et 3, p. 22, *Muḥarram* et *ṣafar* 1345, « des vers du philosophe 'Abduh » ; vol. 4, p. 23, cite une citation d'Innocent III, commentée par 'Abduh.

[188] *AM*, *Ǧumādā al-ṯāniyya* 1344, vol 2, n° 6 : p. 349-355, à propos d'un « Recueil d'œuvres de Rafīq Bak al-'Aẓam » (*maǧmū'at aṯār Rafīq Bak al-'Aẓam*), le terme « *iṣlāḥ* » apparaît plusieurs fois et il est fait mention de Riḍā pour ses activités de journaliste et d'imprimeur vol. 2, n° 1 et 2, *Muḥarram* et *ṣafar* 1345 (1926), « Histoire du cheikh Muhammad Abduh, 2ème tome », p. 105, Riḍā est bien évidemment cité.

[189] Pour les articles signés par al-Ḫaṭīb, cf. notamment « *al-ša'r wa-l-maṭāmiḥ al-qāwmī » (la poésie et les idéaux nationaux)*, *AM*, vol. 1, n° 3, p. 137-142 ; « *naẓāra fī-l-luġāt al-sāmiyya* » (aperçu sur les langues sémitiques), *AM*, vol. 1, p. 245-252. Pour des articles mentionnant al-Ḫaṭīb, cf. notamment : le compte rendu de la parution du premier volume de sa revue *al-Fatḥ*, *AM*, vol. 3, n° 1 et 2, p. 112. Il n'y est question d'*iṣlāḥ* qu'à propos des réformes d'Al-Azhar.

[190] Cf., par exemple, *AM*, *raǧab* 1344, vol 1, n° 7 ; *Muḥarram* et *ṣafar* 1345, vol. 2, n°1 et 2.

[191] Cf. « *al-qur'ān al-'aẓīm* (le magnifique *Coran*) », *AM*, *ša'bān* 1344 (1925-1926), vol. 1, n° 7, p. 467-468.

[192] Voici le verset complet : Šu'ayb répondit : « O mon peuple ! Que vous en semble ? Si je me conforme à une Preuve {venue} de mon Seigneur, si {Celui-ci} m'a attribué de Sa Part une belle attribution, {c'est à bon escient}. Je ne veux point {simplement} vous contrarier en ce que je vous défends. Je ne veux que réformer (al-iṣlāḥ) autant que je puis. Mon assistance n'est qu'en Allah. Sur Lui je m'appuie, et vers Lui je reviens repentant ». Traduction Blachère.

révélation divine dans sa pureté. ‘Īsā et Mūsā auraient suivi des méthodes différentes, la réforme étant, chez le premier, davantage marquée par une dimension spirituelle. Il aurait appelé « à l'humilité, à la mise à mort de la volupté, à extirper des cœurs la cupidité », alors que la réforme de Mūsā aurait suivi une « voie matérielle ». Ces différences de méthodes, observables selon le cheikh chez tous les prophètes, ne correspondraient en réalité qu'à une adaptation aux « aptitudes du genre humain et à l'inégal développement des intelligences » :

> Tous les prophètes ont été d'accord sur les fins à poursuivre : c'est la purification des cœurs de l'associationnisme (*širk*), la réforme (*iṣlāḥ*) des âmes et la protection de l'ordre.

L'*iṣlāḥ* est progressivement défini au sein d'une histoire sacrée et cyclique en lien, implicitement, avec la figure du « réformateur » du *ḥadiṯ* déjà évoqué. Deux derniers articles complètent ce tableau. Tout d'abord, un compte-rendu qu'Abū Isḥāq consacre au deuxième tome de *L'histoire du cheikh Muḥammad ‘Abduh*, de Riḍā, en 1926[193]. ‘Abduh, « pilier de la renaissance contemporaine de l'Orient », y est loué pour sa qualité de réformateur, *muṣliḥ* devenant un épithète honorifique. Abū Isḥāq se fait le relais du discours de Riḍā sur ‘Abduh et de la captation de son héritage intellectuel[194]. Un autre compte-rendu, enfin, donne à voir le sens dans lequel l'idée de réforme cristallise au milieu des années 1920, autour de Riḍā : un article est consacré au lettré et historien syrien Rafīq Bak (bey) al-‘Aẓam (1865-1925), dont un florilège d'œuvres paraît en 1925 à l'imprimerie d'*al-Manār*[195]. L'auteur est qualifié de « pilier de l'appel à la réforme islamique ». Parmi ses œuvres, une « épitre sur l'histoire de la politique islamique » attire l'attention. Son introduction est dite « magistrale ». Elle réunirait « un abrégé de la vie de l'élu » et « des structures de l'Etat islamique ». Le journaliste y salue la présence d'une philosophie politique islamique. Il indique que la loi islamique (*al-šarī‘a*) est « la source de la réforme humaine » et

> se fonde sur les propagateurs du désir des sciences et de l'aspiration [à les étudier] et sur l'entraide pour l'intérêt général islamique, sur un chemin qui le préserve et par lequel ses gloires se manifestent. […] Les objectifs supérieurs de la loi islamique (*maqāṣid al-šarī‘a al-islāmiyya*) [fondement de la réforme] sont tournés vers les intérêts de l'humain, la préservation de la civilisation et du bien-être par l'organisation politique de l'Etat, l'instauration des pratiques cultuelles de la vérité, la purification des mœurs et l'instruction des esprits.

---

193 Cf. « *Tā'rīḫ al-šayḫ Muḥammad ‘Abduh* », *AM*, *muḥarram* et *ṣafar* 1345 (1926-1927), vol. 2, n° 1 et 2.

194 Sur ce point, cf. Mohamed HADDAD, « ʿAbduh et ses lecteurs : Pour une histoire critique des "lectures" de M. ʿAbduh », *Arabica*, 45-1, 1998, p. 22–49.

195 *AM*, Ǧumādā al-ṯāniyya 1344, vol 2, n° 6 : p.349-355, à propos d'un « Recueil d'œuvres de Rafīq Bak al-‘Aẓam » (*maǧmū‘at aṯār Rafīq Bak al-‘Aẓam*).

Dans le même article, une note reprend la notion de « parti de la réforme » : il y est question d'un « parti de la réforme islamique qui appelle à réformer la religion ». Abū Isḥāq le spécifie comme « celui qui veut cette même unité [religieuse] et qui appelle à elle pour ce qu'elle contient de rapprochement entre les peuples ».

Iṣlāḥ n'est pas structurant dans le propos de la revue, mais, dans la multiplicité des sens donnés au mot et dans leur relative imprécision, certains sont porteurs du sens dans lequel les discours l'ont fixé dans les années 1930. La notion de « parti de la réforme », apparue au détour d'une note de bas de page, est appelée à un bel avenir. Faut-il la rapprocher de son emploi par *al-Manār* ? La proximité, matérielle et intellectuelle, entre *al-Minhāǧ* et les illustres revues *al-Fatḥ* et *al-Manār* mérite aussi d'être soulignée.

Le caractère relativement marginal du terme *iṣlāḥ* et sa polysémie dans l'œuvre d'un lettré censé être central dans le réformisme ibadite et situé au cœur de la transmission égyptienne de la réforme prouvent le caractère aléatoire et tardif de la mobilisation du terme et indique sa cristallisation dans le sens d'un appel à la « réforme ».

3. Inflation et cristallisation du discours réformiste dans la presse mozabite

La dernière étape de l'analyse des concepts en situation est l'Algérie des années 1920 et 1930 et la féconde œuvre journalistique d'Abū al-Yaqẓān, l'un des lettrés qui constituerait, aux dires de Dabbūz, le quatrième cycle de la réforme. Ses journaux donnent à lire l'inflation du discours de la réforme et la cristallisation progressive de son usage.

Abū al-Yaqẓān (1888-1973), ʿālim*, poète et journaliste*

Ibrāhīm b. ʿIsā est né à Guerrara en 1888. Il y reçoit sa formation élémentaire, auprès d'al-Ḥāǧǧ ʿUmar b. Yaḥya, avant de se mettre, en 1907, à l'école de Muḥammad Aṭṭfayyiš, le *Quṭb*. Il acquiert la maîtrise des sciences religieuses ibadites et de la langue arabe, avant de compléter ses études par un voyage au Hedjaz et au Caire, où il séjourne à la *wikālat* al-Ǧāmūs, dirigée alors par le lettré ibadite ʿUmar b. ʿĪsā al-Tandimīrtī.

En octobre 1913, Abū al-Yaqẓān part pour Tunis avec deux compagnons. Il y séjourne dix ans, les six premières années étant consacrées à compléter sa formation, à la Zitouna et à la Khaldounia. Il noue des amitiés avec des lettrés tunisiens, comme l'historien ʿUṯmān al-Kaʿāk, et le futur leader du vieux Destour, ʿAbd al-ʿAzīz Ṯaʿālibī. Il assume à partir de mai 1914 la responsabilité de la quinzaine d'élèves mozabites venus à Tunis ave la première « mission étudiante (*biʿṯa ʿilmiyya*) ». Il est à la fois leur encadrant et leur enseignant, cette expérience étant l'occasion d'élaborer une organisation et une pédagogie qui seront les fondements des missions ultérieures et des écoles fondées au nom de la réforme au Mzab.

Dans ce même souci de développer un enseignement d'un type nouveau, Abū al-Yaqẓān repart en juin 1915 à Guerrara : il y séjourne un an, afin d'y fonder une médersa modernisée, expérience éphémère. En 1916, il retourne à Tunis à la tête d'une deuxième mission. Secondé par ʿAbd al-Raḥmān Bakillī il reste responsable de l'ensemble de la mission mozabite jusqu'à 1925, date à laquelle il se consacre à la presse.



Figure 19 : Portrait du cheikh Abū al-Yaqẓān, non daté. Source : Muḥammad ʿAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, tome III, p. *bā*.

Le séjour à Tunis est pour Abū al-Yaqẓān, comme pour Abū Isḥāq, l'occasion de se frotter au militantisme politique, dans le cadre du vieux Destour, *via* les liens noués avec al-Ṯaʿālibī et Ṣāliḥ b. Yaḥyā. Abū al-Yaqẓān adhère au parti et s'engage au sein de sa commission de propagande (*diʿāya*), ainsi que dans la société secrète al-Fidā'iyya (l'Héroïsme ou l'Esprit de sacrifice), créée par Ṯaʿalibī pour susciter des mouvements de libération au

Maghreb. Tawfīq al-Madanī narre dans ses mémoires une soirée de militants du Destour, organisée dans l'école des Mozabites à Tunis, au cours de laquelle il aurait rencontré trois Mozabites, oulémas militants, qui l'ont marqué et qu'il honore : les cheikhs Ṣāliḥ b. Yaḥyā, Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān[196].

De 1926 à 1938, Abū al-Yaqẓān lance et dirige huit journaux, puis il renonce à ses activités de journaliste et d'imprimeur. Il se retire au Mzab où il se consacre à l'enseignement, ainsi qu'à l'écriture d'œuvres poétiques et historiques[197]. Deux des publications qu'il a dirigées sont la source de cette étude, *Wādī Mīzāb* (La Vallée du Mzab) et *al-Umma* (La Communauté) qui ont paru de façon durable, entre 1926 et 1929 pour l'une, et entre 1933 et 1938 pour l'autre.

La réforme dans les années 1920, un slogan encore peu mobilisé

Le *Wādī Mīzāb*, hebdomadaire paraissant le vendredi à Alger, donne une idée de ce qu'a pu être la pensée de son directeur, Abū Al-Yaqẓān et de ses rédacteurs, de la présence du slogan de la réforme et de son emploi[198]. Le format en est modeste, quatre pages, mais la parution régulière. Il compte 118 numéros, du 1er octobre 1926 au 18 janvier 1929, date de sa suspension par l'administration.

L'analyse des titres des articles permet de conclure à la rareté des références à l'*iṣlāḥ*. Le terme apparaît très peu et, lorsqu'il est présent, se voit conférer de façon marginale un sens « réformiste », dont l'émergence est lente. Seuls huit titres, sur 118 numéros comprennent le terme. L'emploi du terme *iṣlāḥ* au sens de réformes politiques, courant dans *al-Minḥāğ*, se retrouve[199]. Il est aussi employé dans le sens de réparation : comme en juin 1928, où le journal annonce la création d'une association destinée à réparer des dégâts d'inondations[200]. De façon plus neuve, le thème de la réforme est lié à la question de la presse : celle-ci serait à la fois un de ses fruits, l'indice d'un réveil culturel et l'une de ses causes. « Le sommet de la réforme (*maraqāt al-iṣlāḥ*) », est un éloge du *Wādī Mīzāb* et de son directeur, Abū al-Yaqẓān, lequel est un « astre dans le ciel de la presse (*kawkab fī samā' al-ṣaḥāfa*) » et de la réforme[201]. L'article « *naġmat al-iṣlāḥ* (la mélodie de la réforme) » incite les Algériens en général et les

---

[196] Aḥmad Tawfiq AL-MADANI, *Ḥayāt Kifāḥ (muḏakkirāt), vol. 1, fī Tūnīs (1905-1925)*, Alger, SNED, p. 155-159 ; Ce volume a été traduit. Le passage en question se trouve : Tewfik El MADANI, *Mémoires de combat*, Alger, ENAL, 1989, p. 164-169.

[197] Maktabat al-šayḫ al-Ḥāğğ ʻAbd al-Raḥmān Ḥawāš, Ghardaïa, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm », Pierre CUPERLY, s.d., 7 pages ; Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻğam aʻlām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, notice 784.

[198] Sur l'entreprise journalistique d'Abū al-Yaqẓān, cf. le chapitre III de cette thèse.

[199] *WM*, n° 26, 1er avril 1927 « La réforme au Hedjaz (*al-iṣlāḥ fī-l-Ḥijāz*) » ; n° 113 et 114, décembre 1928, « Echos de la réforme du *riwāq* des Maghrébins », sur les réformes d'Al-Azhar.

[200] *WM*, n° 91, 14 juillet 1928, « L'association de réparation (*iṣlāḥ*) des dégâts des inondations ».

[201] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « Le sommet de la réforme (*maraqāt al-iṣlāḥ*) ».

Mozabites en particulier à se cultiver et à lire les journaux afin de faire advenir la réforme[202]. Abū al-Yaqẓān est salué pour ses « efforts pour réformer le travail journalistique ».

Un article, paru dans le n° 15 et intitulé « la réforme (*al-iṣlāḥ*) », témoigne d'un effort de définition de ce que pourraient être la réforme et ses promoteurs. Elle est envisagée comme le remède à la situation morale et matérielle des musulmans. Abū Al-Yaqẓān appelle à un redressement « branche par branche », faisant de la réforme l'affaire de toutes les élites de la société. Il y implique neuf types d'acteurs : les oulémas, les hommes de la loi (*šar'a*), les « prédicateurs droits et les sages réformateurs », les écrivains et les hommes de lettre, les magistrats, les fonctionnaires, les délégués des conseils municipaux, les chefs de tribus et de familles et, enfin, les riches. Telles sont les « magnifiques âmes et [les] grandes têtes, [les] cerveaux sages et [les] larges bustes » que requiert la réforme. Dans l'énumération, le terme de réformateurs (*muṣliḥūn*) forme une catégorie à part, liée aux prédicateurs, à l'exclusion des oulémas et des hommes de loi : est-ce à dire, pour l'auteur, que les réformateurs ne peuvent être issus d'élites religieuses héritées et qu'il appelle à leur renouvellement ?

Plus que d'une définition, l'article témoigne de la volonté de mobiliser, au nom de la réforme, les lecteurs. L'article est un appel à l'engagement, manifesté dans des formules telles que « où trouver cela ? », « quand trouverons-nous cela ? », une partie de la réponse étant donnée : les écoles sont le vivier duquel émergera l'élite réformatrice. Dans le corpus étiqueté comme « réformiste » par l'historiographie mozabite, c'est la première occurrence du terme *iṣlāḥ* comme slogan et de la réforme comme action volontaire et militante de transformation de la société. Il n'y en a qu'une occurrence, mais cette évolution est majeure. Elle est corroborée par un dernier article du *Wādī Mīzāb* comprenant *iṣlāḥ* dans son titre[203] : il concerne un club (*nādī*) ainsi nommé, à Biskra, signe d'une conjonction entre slogan religieux de la réforme et vie associative, un mouvement auquel les Mozabites participent.

*« La lumière se fit et l'*iṣlāḥ*, tel un soleil, éclaire l'opinion du public » : l'inflation des références à la réforme dans* al-Umma *(1933-1938)*

Le 8 septembre 1933, un nouvel hebdomadaire fondé et dirigé par Abū al-Yaqẓān paraît. De ses journaux, c'est celui qui connaît la plus grande longévité : 170 numéros paraissent régulièrement le vendredi, jusqu'au 6 juin 1938, date de sa suspension par l'administration[204]. Intitulé *al-Umma* (La Communauté), il est marqué par une inflation de l'emploi du vocable

[202] *WM*, n°10, 3 décembre 1926, « La mélodie de la réforme ».
[203] *AU*, n° 54, 28 octobre 1927, « La réforme ».
[204] ANOM/OA//78/365, « Abou el Ikdane Hadj Brahim », dossier de surveillance d'Abū al-Yaqẓān.

iṣlāḥ et donne la preuve d'une inflexion de son sens et de son adoption comme mot d'ordre par une part des oulémas du Mzab, mobilisation qui est aussi le fait de sunnites dans le Tell.

Dans *al-Umma*, les termes *iṣlāḥ* et *muṣliḥ* sont présents dans une quarantaine de titres. La multiplication des référence à la réforme s'explique tout d'abord par le fait que nombre de ces occurrences sont liées à la vie associative : *iṣlāḥ* est devenu un nom fréquent pour les associations musulmanes, qu'il s'agisse d'écoles ou de cercles culturels. Le vocable s'ancre dans une pratique sociale et culturelle[205]. L'association *al-iṣlāḥ* est créée à Ghardaïa en 1929[206] et *Al-Umma* fait fréquemment écho à ses activités[207], comme à celles d'associations homonymes dans le Tell[208].

Autre raison à l'inflation du terme : nous l'avons vu, le Mzab est agité par des débats et des polémiques dans lesquels le slogan de la réforme a une grande force instrumentale[209]. Les catégories de réforme et de réformiste, pour ceux qui s'en réclament, fournissent une grille de compréhension des débats qui traversent le Mzab. Un nombre non négligeable d'articles sont consacrés à répartir les populations, du Mzab ou d'Algérie, en deux ou trois catégories, en fonction de leur attitude face à l'idée de réforme. Un article sur les « positions des réformateurs face à leurs opposants » détermine « deux types d'opposants aux réformateurs » et l'attitude que ces derniers doivent adopter face à eux[210], catégorisation reprise en février 1936[211]. Un autre article, en septembre 1936, classe la population en trois groupes. Les réformateurs sont ceux « qui opposent […] une volonté ferme, une âme sereine et un cœur débordant de foi »[212]. Un autre usage témoigne du même clivage. Il consiste à opposer un « mouvement », ou « parti réformiste » (*ḥarakat al-iṣlāḥ* ou *ḥizb al-iṣlāḥ*), grâce auquel « l'*iṣlāḥ*, tel un soleil, éclaire l'opinion du public »[213], à ses contradicteurs, dont la qualification est moins fixe. Il est question d'une « journée mémorable à Guerrara, [du]

---

[205] La vie associative ibadite au Mzab et dans le Tell est évoquée en détail dans les chapitres IV et VII de cette thèse.
[206] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 12 août 1932.
[207] *AU*, n° 109, 9 février 1937, « Oued Mzab. Ghardaïa, l'association *al-Iṣlāḥ* » ; n° 114, 23 mars 1938, « La vérité et l'histoire. L'éducation, l'enseignement et l'association *al-Iṣlāḥ*. La constance mène à la victoire » ; n° 126, 22 juin 1937, « L'association *al-Iṣlāḥ* célèbre le *mawlid* » ; n° 168, 14 mai 1938, « Sur les rives de l'oued. Festivités à l'occasion de l'ouverture de la nouvelle école *al-Iṣlāḥ* ».
[208] *AU*, n° 7, 30 octobre 1935, « Fête élégante au club (*nādī*) *al-Iṣlāḥ* de Batna » ; *AU*, n° 22, 26 février 1935, « L'association *al-Iṣlaḥiyya* d'Oran » ; n° 25, 19 mars 1935, « L'association *al-Iṣlaḥiyya* d'Oran ».
[209] Ces débats seront exposés plus en détail au chapitre VI.
[210] *AU*, n° 37, 13 août 1935, « Faut-il que la position des réformistes envers leurs opposants soit autre que celle-ci ? (*hal yağib an yakūn mawqif al-muṣliḥīn izā' al-mu'āriḍīn ġayr haḏā* ?) »
[211] *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme au Mzab ».
[212] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 87, 1er septembre 1936, « Aux dirigeants du mouvement réformiste ».
[213] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 86, 25 août 1936.

combat entre les réformateurs et leurs opposants »[214], ou encore de l'« animosité de la part de cette bande de tyrans, envers la science et la réforme ? »[215]. Et Abū al-Yaqẓān de s'interroger : « L'opposition n'est-elle qu'un outil et un aliment de la réforme ? »[216]. Nombre d'articles qui exaltent la réforme sont à rapporter à ce contexte de controverses[217].

La fréquence des occurrences de l'*iṣlāḥ* dans le journal s'explique aussi par la perpétuation de l'usage du terme au pluriel, dans le sens de réformes politiques[218]. Le mot reste, toute la période durant, polysémique, même si son usage tend à le fixer comme « réforme religieuse », sens proche de celui dans lequel les orientalistes le saisissent au cours des années 1930. Le discours d'*al-Umma* ne se prête pas à une exploration théorique poussée de la notion de réforme et cette dernière reste vague, autant qu'elle est répétée. Le caractère relativement indéfini du terme n'empêche pas de tenter de comprendre comment il est mobilisé par les acteurs. Des thématiques et des occurrences déjà relevées dans les années 1920, à Tunis ou au Caire deviennent structurantes.

Deux éléments organisent, plus ou moins implicitement le sens du terme *iṣlāḥ*. Un premier est l'idée que la réforme serait ancrée dans une tradition historique islamique, initiée par Muḥammad lui-même. L'article « à nos oulémas »[219], appel à la réforme, commence par un extrait du verset 88, XI, « je ne veux que réformer autant que je puis », déjà interprété comme une invitation à la réforme dans la revue *al-Minhāǧ*[220]. En février 1936, un article, signé du pseudonyme Saʿīd, explique que ceux qui s'abstiennent de participer à la réforme en ignorent l'histoire et notamment que « le premier pionnier en fut le prophète »[221]. Dans un article saluant le « processus de réforme (*sayr al-iṣlāḥ*) » à Barīka, commune-mixte des Aurès, l'auteur dépeint une situation en Algérie qui aurait jusqu'alors été telle, qu'il « n'y avait plus ni souvenir ni trace de l'*iṣlāḥ* »[222], postulant ainsi qu'une réforme aurait préexisté à la contemporaine, postulat que l'on trouve ailleurs, dans l'idée que « les promoteurs de l'*iṣlāḥ* ont toujours été les penseurs, les savants, les poètes et les écrivains »[223].

---

[214] *AU*, n° 13, 11 décembre 1934, « Jour mémorable à Guerrara. Le combat entre les réformateurs et leurs opposants ».
[215] *AU*, n° 151, 18 janvier 1938, « Pourquoi tant d'animosité de la part de cette bande de tyrans (*al-ʿiṣāba al-bāġiyya*) envers la science (*al-ʿilm*) et la réforme ? ».
[216] *AU*, n° 33, 16 juillet 1935, « L'opposition n'est-elle qu'un outil et un aliment de la réforme ? ».
[217] Cf. par exemple, *AU*, n° 117, 13 avril 1937, « Notre renaissance moderne ».
[218] Cf. par exemple, *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Réformes à La Mecque ».
[219] *AU*, n° 68, 21 mars 1936, « A nos oulémas... ! ».
[220] « *In urīdu illā al-iṣlāḥa mā astaṭaʿtu* ». La traduction est celle de Régis Blachère.
[221] *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme au Mzab ».
[222] *AU*, n° 162, 12 avril 1938, « Le processus de réforme à Barīka ». Passage cité : « *Nʿam, kān al-ğahal muḥīmmān fī haḏihi al-umma aḥqābān ṭawālān kamā kān al-iṣlāḥ lā ḏikr lahu wa lā aṯar* ».
[223] *AU*, n° 154, 9 février 1938, « Qu'attendons-nous de la réforme ? (*ġāiyatunā min al-īṣlāḥ*) ».

Un deuxième élément concourt à légitimer la réforme. A en croire la rédaction d'*al-Umma*, qui reprend là un article du périodique *Ṣawt al-Ḥiǧāz* (La voix du Hedjaz), la réforme et l'innovation seraient « des principes de vie », « le changement [étant] le propre de la vie, le refuser [étant] une sorte d'agonie ». En plus d'être issue de la Sunna, la réforme serait une adaptation aux changements que « la vie » apporterait nécessairement. L'auteur assimile le refus de la réforme à la stagnation, qui vouerait à la mort, alors que la réforme, dans une vision darwinienne, suivrait « la loi de l'évolution [qui] domine tout ».

> L'évolution chez les peuples [devrait ainsi] se faire au jour le jour [, par la réforme qui,] conditionnée par l'utilitarisme, se conformer[ait] aux besoins des peuples et non pour répondre seulement à des conceptions abstraites.[224]

L'*iṣlāḥ* se situerait en tension entre la pensée d'une fidélité à la *Sunna* et, pour reprendre les termes d'un autre article, « la suppression de tout ce qui tend à montrer que l'islam est une religion immuable dont les dogmes ne peuvent s'adapter à notre époque actuelle. » Les réformateurs chercheraient à « combattre ces personnes figées qui veulent que les musulmans restent les bras croisés, insensibles à toute activité de la pensée et considèrent l'islam comme un verbe invariable et inconjugable », le même contributeur précisant qu'« en ce qui concerne la foi, [ils] ne poursuiv[ent] pas par l'*iṣlāḥ* son changement ou sa transposition »[225].

Dans ce processus qui, à en croire ses tenants, se serait déjà produit dans l'histoire et serait conforme à la tradition prophétique, toute une gamme d'actions est comprise, ouverte à l'appréciation des réformateurs. Ces actions relèvent de trois domaines selon *al-Umma*. Le premier, est de « rénov[er] les lois (*tuǧaddidūn šarā'i'ihim*) » des prophètes et de « réformer ce qui en a été outragé par la main du temps (*tuṣliḥūn mā 'abaṯat bihi yad al-zamān*). »[226] Pour cela, les réformateurs prétendent

> extirper les superstitions (*al-ḫurāfāt*) et les habitudes *(al-'awā'id*) par lesquelles [l'Algérie] a pris du retard […] jusqu'à ce que cessent les traces de l'ignorance et que sa ténèbre se dissipe.[227]

Un autre article présente le « mouvement de réforme au Mzab » comme faisant face aux « innovations blâmables (*bida'*) qui déforment la beauté de l'islam »[228]. Un contributeur formule les objectifs « réformistes » d'une association d'oulémas de la Zitouna, dont le premier, lié aussi à la question des innovations blâmables, est de « conserver à l'islam sa

---

[224] *AU*, n° 79, 16 juin 1936, « Des propos sur la réforme et le renouveau (*al-taǧdīd*) ».
[225] *AU*, n° 154, 9 février 1938, « Qu'attendons-nous de la réforme ? (*ġāiyatunā min al-īṣlāḥ*) ».
[226] *AU*, n° 68, 21 mars 1936, « A nos oulémas... ! ».
[227] *AU*, n° 162, 12 avril 1938, « Le processus de réforme à Barīka ».
[228] *AU*, n° 55, 17 décembre 1935, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme au Mzab ».

spiritualité et de le préserver du matérialisme et de l'athéisme »[229]. Si la qualification de ce qui est « légende » et « innovation blâmable » est laissée à la latitude du *'ālim*, une solution s'impose aux réformateurs : le développement de l'enseignement, solution contre l'ignorance.

L'enseignement est le deuxième domaine d'action regroupé par les acteurs sous *iṣlāḥ*. Dans des articles transcrivant une conférence d'Abū al-Yaqẓān à Tunis, ce dernier esquisse les desseins de la réforme. Le premier, là aussi, est « l'abolition des légendes qui, sous couvert de religion, faussent la connaissance véritable de l'islam », et le deuxième est d'« enrayer l'ignorance, éduquer et moraliser », principalement par la fondation d'écoles[230]. A ses yeux, la réforme est en effet un mouvement d'*adab*, c'est-à-dire aussi bien éducatif que littéraire[231]. Un autre article, rédigé par un certain Bakūš, reprend cet élément : « la base de l'avenir » est « la réforme de l'enseignement libre » et il aspire à ce que des milliers d'écoles soient fondées[232]. Le contributeur « Sa'īd » donne comme deuxième objectif « réformiste » à l'association des oulémas de la Zitouna de « veiller sur la langue arabe et de la préserver des intrusions étrangère »[233]. Enfin, saluant l'action entreprise à Constantine par les réformateurs, 'Abd al-Ḥāfiẓ al-Ṯa'ālibī raconte comme ils se sont consacrés à l'éducation du peuple, ont fondé des médersas qui ont fait évoluer ce dernier et qui ont formé une génération attachée fermement à la langue arabe, à l'islam et à l'arabisme[234]. Le troisième volet, enfin, est, comme le formule Bakuš, « d'améliorer la condition du peuple » en s'appropriant les idées et les techniques qui permettent le « développement » de la société[235]. En effet,

> les dirigeants réformateurs du peuple s'emparent des idées émises pour les adapter et les appliquer. En civilisation humaine, un peuple est l'élève d'un autre. Le mérite de celui qui a évolué revient, en partie sinon en totalité à celui dont il s'est inspiré.

Afin de justifier ces adoptions[236], l'auteur donne un exemple historique :

> au temps des Abbassides, les Arabes ont puisé aux sources grecques et les Européens sont venus s'instruire dans les universités de Cordoue, Grenade, Damas et Bagdad.

---

[229] *AU*, n° 111, 2 mars 1937, « Les docteurs de la Zitouna font un pas de géant en fondant une association : la ligue de la Zitouna ».
[230] Cf. *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « Le mouvement littéraire moderne en Algérie (*al-ḥaraka al-adabiyya al-ḥadīṯa fī-l-Ǧazā'ir*) ».
[231] Cf. *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « Le mouvement littéraire moderne en Algérie ».
[232] *AU*, n° 154, 9 février 1938, « Qu'attendons-nous de la réforme ? (*ġāiyatunā min al-īṣlāḥ*) ».
[233] *AU*, n° 111, 2 mars 1937, « Les docteurs de la Zitouna font un pas de géant en fondant une association : la ligue de la Zitouna ».
[234] *AU*, n° 152, 25 janvier 1938, « Les bienfaits des réformateurs sur la nation algérienne ».
[235] *AU*, n° 154, 9 février 1938, « Qu'attendons-nous de la réforme ? (*ġāiyatunā min al-īṣlāḥ*) ».
[236] Dont il sera question en détail au chapitre VI.

Aussi, poursuit-il, « de nos jours, les Egyptiens n'ont atteint leur degré d'évolution qu'après avoir fréquenté les écoles anglaises ou françaises ». La preuve par l'Egypte[237], assez répandue dans cette prose réformiste autorise donc des emprunts que les « figés », ceux qui combattent « la réforme » réprouveraient.

4. Les années 1936-1938, une conjonction réformiste ?

Evoquant, dans les années 1960, « les débuts du réformisme musulman dans le Maghreb », Berque a l'intuition de ces « mille échanges entre la réalité concrète et la théorie, les choses et les signes, [auxquels] contribue la mise en circulation d'hypothèses scientifiques »[238] et qui, à partir de la publication en 1932 de l'article de Laoust sur le réformisme[239], auraient donné une consistance au terme de réforme.

En Algérie et au Mzab, la cristallisation de la signification du terme *iṣlāḥ* comme mot d'ordre réformiste et la généralisation de son usage dans l'espace public de la colonie, en français comme en arabe, interviennent au milieu des années 1930. Dans le cas du Mzab, ce double phénomène se produit à la faveur d'interactions entre discours réformistes francophone et arabophone sur fond de Front populaire, la convergence étant accentuée par les conséquences épistémologiques de la « politique universitaire musulmane »[240] française, toutes choses qui démontrent que le réformisme est phénomène d'interface et qui, par le caractère surplombant des analyses de l'administration, expliquent aussi « le mal de voir » dont elles témoignent[241].

Réforme et iṣlāḥ *dans l'espace public en Algérie*

La réforme devient au milieu des années 1930 un « langage commun » à la colonie et au Maghreb[242]. En réponse à « la récurrence de la protestation contre l'ordinaire colonial »[243], à

---

237 Pour paraphraser Isabelle LANDRY, *La preuve par la Chine: la « Description » de J.-B. Du Halde, Jésuite, 1735*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2002.

238 Jacques BERQUE, « Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb », *in Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, t. 2*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1962, p. 471.

239 H. LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya »..., *op. cit.*

240 Emmanuel SZUREK, « Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La Théorie de la Langue-Soleil sous l'œil de Jean Deny », *Turcica*, 42, 2010, p. 279-303.

241 Pour paraphraser le titre d'un des premiers retours critiques sur l'orientalisme : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique. (Contributions aux colloques Orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974 ; Ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975)*, Paris, Union générale d'éditions, 1976.

242 L'expression est employée par la politologue B. Hibou à propos du protectorat tunisien : Béatrice HIBOU, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », *RHMC*, 5, 2010, p. 14-39. Elle montre que le protectorat français opère, à la fin du XIX[e] siècle, une jonction entre « réformisme colonial » et « réformisme ottoman », afin de se légitimer, puis elle observe l'émergence du discours réformiste, comme vecteur de contestation du protectorat, une tradition réformiste de critique du protectorat naissant dans les années 1900. Après 1918, les réformes (*iṣlāḥāt*) deviendraient le mot d'ordre central des nationalismes arabes et le réformisme

l'effervescence sociale du début des années 1930, et dans la lignée d'un débat entamé dès les années 1910[244], le discours de la réforme devient central chez les administrateurs et les politiques français. Dans une réaction en chaîne, au cycle de mobilisation politique ouvert par l'avènement du Front populaire en métropole répond une conjoncture réformiste algérienne et maghrébine. Le choix, effectué par l'historien Daniel Rivet, dans sa synthèse sur *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, de traiter de façon synchrone l'épisode des années 1930 dans les trois pays du Maghreb est révélateur de ce moment partagé à l'échelle maghrébine. La victoire électorale du Front populaire suscite une « mystique d'émancipation sous l'égide de la République » qui touche une part de la population plus large que celle des élites francisées[245]. Un discours sur les réformes à mener en Algérie est tenu par les hommes du Front populaire, comme le sénateur et ministre d'Etat « indigénophile », ancien gouverneur général de l'Algérie, Maurice Viollette (1870-1960). Juin 1936 crée, plus généralement, « une ambiance propice à des convergences émotionnelles, qui illustrent le rêve républicain d'une cité franco-musulmane réconciliée »[246]. La réforme émerge comme « langage politique commun », impliquant aussi bien des administrateurs et des politiques français, partisans de réformes, que les partis algériens ou l'AOMA. Les intentions des uns et des autres ne convergent pas nécessairement, mais la plasticité du slogan réformiste conduit des acteurs différents à en débattre. Parmi les organisations politiques qui entendent représenter les Algériens musulmans, la Fédération des Elus, le Parti Communiste Algérien, Ibn Bādīs et l'AOMA cèdent à la contagion[247] et la conjonction se traduit par la tenue du Congrès musulman qui, à l'initiative du Dr Bendjelloul[248], réunit le 7 juin, à Alger, élus, communistes et oulémas réformistes, sur la revendication d'un « réformisme anticolonial à base légale »[249].

émergerait comme « langage commun aux administrateurs français et aux nationalistes tunisiens. L'entente scellée temporairement en Tunisie entre le Front populaire et les destouriens sur un programme de réformes politiques (visant à élargir la représentation des Tunisiens) et sociales montre l'existence d'une conjoncture réformiste au-delà de l'Algérie. Cf. D. RIVET, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*..., *op. cit.*, p. 342.

[243] D. RIVET, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*..., *op. cit.*, p. 336.

[244] D'âpres luttes sur la réforme de la domination coloniale émergent en Algérie au début du siècle, en rapport avec la question de la conscription des « indigènes ». Cf. G. MEYNIER, *L'Algérie révélée*..., *op. cit.*, p. 85-104 ; Charles-Robert AGERON, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, p. 1056-1114 et 1190-1227 ; Richard S. FOGARTY, *Race and War in France: Colonial Subjects in the French Army, 1914-1918*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

[245] D. RIVET, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*..., *op. cit.*, p. 341.

[246] *Ibid.*, p. 347.

[247] *Ibid.*

[248] C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2*..., *op. cit.*, p. 437.

[249] Julien FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012, p. 327-358.

L'épisode est à rapprocher de ce que Claire Marynower observe au même moment en Oranie, entre la SFIO et l'AOMA, et qu'elle caractérise de « rencontre réformiste ». En mai-juin 1936, le congrès national de la SFIO adopte une motion réclamant la séparation de l'Etat et du culte musulman, ainsi que la liberté de gestion des habous. Ce fait procède du transfert d'une revendication stratégique de l'AOMA, laquelle réclame l'application de la loi de 1905 pour lutter contre le contrôle colonial des espaces religieux, vers les milieux de la SFIO, réceptifs en raison de leurs idéaux laïcs, plus anciens[250].

Les réformistes mozabites et les réformistes musulmans de manière générale participent pleinement à l'émergence de ce « langage commun » qui, par un effet de traduction, renforce l'usage d'« *iṣlāḥ* » en mot d'ordre réformiste. Cela est lisible dans leur presse. En tant que membres de l'AOMA, ils participent à la médiatisation du Congrès musulman de juin 1936. L'enthousiasme d'Abū al-Yaqẓān est grand à l'avènement du Front Populaire. Le journal diffuse, le 9 juin, la liste des membres du Gouvernement Blum[251] puis relaie leur programme, après son approbation par le Parlement. Le champ lexical de l'*iṣlāḥ* désigne les réformes gouvernementales, ceux qui les soutiennent sont des « *muṣliḥūn* (réformateurs) »[252]. Comme Ibn Bādīs, Abū al-Yaqẓān est gagné par un certain optimisme à l'idée des réformes intérieures et extérieures programmées[253].

L'implication de l'ouléma-publiciste dans le Congrès musulman est d'abord grande. Début juin 1936, *al-Umma* annonce la création d'un comité à Constantine, destiné à « la préparation du congrès musulman à Alger et à l'élaboration des réformes (*iṣlāḥāt*) nécessaires au pays »[254]. Il en diffuse également, en bandeau de bas de page intérieure, une annonce :

> Allocutions de 20 orateurs, acclamations de 6 000 âmes et applaudissements de 12 000 mains en faveur de la politique des leaders algériens, le 7 juin, jour mémorable de l'ouverture du Congrès général musulman, au Majestic, dans la capitale. Détails au prochain numéro.[255]

---

[250] Claire MARYNOWER, *Être socialiste dans l'Algérie coloniale. Pratiques, cultures et identités d'un milieu partisan dans le département d'Oran, 1919-1939*, Thèse de doctorat, IEP, Paris, 2013, p. 762-765. Elle débat avec R. Achi pour qui les partis de la gauche française s'emparent tardivement de cette revendication. Raberh ACHI, « L'islam authentique appartient à Dieu,"l"islam algérien' à César », *Genèses*, 4, 2007, p. 49-69.
[251] *AU*, 9 juin 1936, n° 78, « Du gouvernement Sarraut à celui de Blum ».
[252] *AU*, 13 avril 1937, n° 117 « Cadeau à la commission parlementaire : comment l'Algérie, pour la première fois de son histoire, devient victime de la propagande étrangère. »
[253] *AU*, 16 juin 1936, n° 79, « Une nouvelle ère. Le gouvernement français présente son programme, approuvé par 384 voix contre 210 devant le Parlement ».
[254] *AU*, 2 juin 1936, n° 77, « L'audacieux élan algérien. L'Algérie se défait du futile pour emprunter la voie du sérieux ».
[255] *AU*, 9 juin 1936, n° 78.

Le compte rendu, enthousiaste, de la « Journée historique et illustre à Alger »[256] paraît le 16 juin. L'engagement dans le débat des réformes ne signifie pas l'abandon par Abū al-Yaqẓān du sens religieux d'« *iṣlāḥ* ». Il l'emploie, au contraire, dans ce contexte politique. La condamnation de l'assimilation et la défense de la « personnalité algérienne », thèmes propres aux oulémas réformistes[257], sont ainsi mobilisés dans le débat autour du Congrès musulman : pour un ouléma contributeur d'*al-Umma*, « les réformes n'impliquent pas le renoncement à la religion » et il récuse les assimilateurs, tout comme il dénonce le prosélytisme missionnaire et demande l'interdiction de la vente du vin aux Algériens[258], thèmes réformistes s'il en est.

Il n'y a pas d'oubli non plus des enjeux propres aux ibadites du Mzab : Abū al-Yaqẓān déplore dès le 16 juin l'absence de représentation spécifique des Mozabites et de leurs intérêts dans le Congrès[259] et, alors que la division règne de nouveau entre acteurs politiques algériens[260], il organise en juillet un « Congrès mozabite » à Alger, afin de faire valoir les revendications de sa communauté. Il réunit, les 2 et 3 juillet 1936, 190 délégués mozabites, venus du Mzab et du Tell. Ces derniers échouent cependant à s'entendre sur une déclaration commune. Les sources sur le contenu des débats manquent, mais l'essentiel des revendications défendues par les réformistes tourne autour du rejet de la politique d'assimilation du projet Blum-Viollette, de celui de la conscription au Mzab et autour du montant de la *lezma*, l'impôt prélevé par Alger sur la région : il s'agit bien ici d'obtenir des aménagements politiques[261].

L'occasion de poursuivre ces débats est donnée aux réformistes au printemps 1937, lorsque le député Joseph Lagrosillière (1872-1950), vice-président de la sous-commission d'Afrique du Nord, arrive à Alger à la tête d'une délégation parlementaire, venue enquêter sur le projet de loi Viollette. Ses travaux sont suivis attentivement par Abū al-Yaqẓān : sa visite au Club du Progrès (siège de l'AOMA, à Alger), est relayée en avril[262]. Des représentants du

---

256 *AU*, 16 juin 1936, n° 79, « Journée historique et illustre à Alger. Le Congrès général islamique algérien ».
257 Sur la construction et la mobilisation de cette notion par l'AOMA, cf. James McDOUGALL, « ''Soi-même'' comme un ''autre''. Les histoires coloniales d'Ahmad Tawfîq al-Madanî (1899-1983) », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 95-110.
258 *AU*, 9 juin 1936, n° 78, « Cri d'un Arabe. Un défenseur de l'islam récuse les adeptes de l'assimilation. »
259 *AU*, 9 juin 1936, n° 78, « Y a-t-il des vivants ? » ; 16 juin 1936, n° 79, « Que pouvons-nous, habitants du Mzab, espérer de ce Congrès ? ».
260 C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2*..., *op. cit*., p. 440.
261 S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites*..., *op. cit*., p. 232-234, cf. aussi, AU, n° 78, 9 juin 1936, « Y a-t-il des vivants ? », article contre l'assimilation ; n° 79, 16 juin 1936, « Que pouvons-nous, habitants du Moab, espérer de ce Congrès ? » ; n° 81, 30 juin 1936, « Les nations se succèdent, mais ne se ressemblent pas ! », article contre la politique d'assimilation.
262 *AU*, 20 avril 1937, n° 188, « La commission parlementaire au club du progrès ».

Mzab se rendent à Alger à la rencontre de la commission[263], puis cette dernière, accompagnée de politiques algériens, comme Bendjelloul, se rend dans la région. Parmi les personnalités qui se regroupent à Ghardaïa pour les accueillir et qu'*al-Umma* mentionne, « des réformistes (*muṣliḥūn)* de Guerrara », dont les cheikhs Bayyūḍ, Abū al-Yaqẓān, ou encore l'homme de lettre (*adīb*) Ṣāliḥ Ḫiyyāṭ[264]. Le journaliste en profite pour présenter des requêtes à la commission, à propos de la liberté de la presse et de ses difficultés à exercer sa profession[265]. Dans cette conjoncture, le slogan de l'*iṣlāḥ* et ses partisans gagnent en visibilité : le terme fait son apparition dans le diaire des Pères blancs, le 8 mai 1938, tout comme le cheikh Bayyūḍ, évoqué pour la première fois. Il est précisé que les adhérents d'une association « ont pris le nom de *muslihin*, les restaurateurs de l'Islam »[266]. Le gain de visibilité du slogan et des acteurs réformistes se confirme quelques mois plus tard : le colonel Terrier, commandant militaire du Territoire de Ghardaïa, qui siège à Laghouat, demande à Bayyūḍ de lui présenter un rapport sur les idées de la réforme. Le cheikh lui remet le 15 août 1938, un rapport intitulé « Nos idées directrices sur la réforme du Mzab, but poursuivi par notre réforme, nos moyens pour atteindre ce but » [Cf. Annexe n° III]. Seule la traduction française, effectuée par l'administration, en est conservée, mais il est clair que le cheikh Bayyūḍ profite de cet intérêt de l'administration pour présenter et faire valoir ses idées sous un jour nouveau. Le discours qu'il tient emprunte à différents registres, que ce soit l'apologétique religieuse classique, la « paix coloniale », un discours sur la préservation des institutions, ou encore un discours « réformiste », au sens dans lequel les islamologues l'ont isolé.

La conjonction réformiste se nourrit de – et explique en retour – la plasticité du terme de réforme et de ses usages, modelés en fonction des interlocuteurs. Elle a un effet tangible sur le vocabulaire politique et social des acteurs. Il importe de ne pas envisager le discours des oulémas réformateurs uniquement comme un discours *ad intra*, adressé aux Mozabites, ou à des oulémas sunnites du Tell. L'envisager à l'échelle de la colonie permet de mesurer qu'il ne constitue, notamment par le jeu de la traduction d'*iṣlāḥ* en « réforme » et « réformisme », qu'une modalité religieuse d'un débat plus large, tenu en langue française comme arabe, sur

---

[263] *AU*, 20 avril 1937, n° 188, « Vallée du Mzab ».

[264] *AU*, 27 avril 1937, n° 119, « Une journée mémorable au Mzab : la France et l'Algérie hôtes du Mzab. La visite de la commission parlementaire et des docteurs Bendjelloul et al-Ḫadrawī au Mzab, la même semaine ! »

[265] *AU*, 4 mai 1937, n° 120, « Requête d'Abū al-Yaqẓān auprès de la commission », cf. aussi au chapitre III de cette thèse.

[266] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 mai 1938. Les pères blancs rapportent depuis 1927 les tensions que connaît le Mzab, mais les acteurs réformistes sont identifiés comme « modernes ». Ainsi, en décembre 1927, ils notent « Hadj Salah de Beni Isguen combat les modernes. Rares sont ceux qui, comme lui, voudraient élargir les idées des mozabite et être ''modernes''. » AMA, casier 41, diaire n° 4 (1917-1930) : 8 décembre 1927.

les réformes politiques et sociales à mettre en œuvre en Algérie. Cette polysémie est un atout dans le combat des réformistes pour le leadership sur la *umma* algérienne[267].

Cette identification de Bayyūḍ et ses compagnons comme « réformistes » n'est pas uniquement liée à leur participation aux débats qui agitent alors la sphère publique de la colonie. Elle est aussi confortée par le développement de la formation de administrateurs et de leur expertise en matière d'orientalisme.

L'impact de la « politique universitaire musulmane » française dans les années 1930

Le réformisme émerge comme catégorie d'analyse dans les sources coloniales locales après cet épisode, mais avec un certain décalage. Son apparition est liée à l'émergence du concept de « réformisme musulman » dans les milieux universitaires orientalistes, plus qu'au fréquent maniement du terme *iṣlāḥ* au Maghreb. La première mention, dans des archives produites localement, se trouve dans un rapport de 1939, où est évoqué un « parti réformateur »[268]. A partir de là, le terme est abondamment employé et décliné sous les formes de réforme, réformisme, réformateur…

Alors que la réalité qu'il désigne remonte au début des années 1930 et que l'inflation du terme *iṣlāḥ*, qu'il traduit, date du milieu de la décennie, la traduction par « réforme » n'émerge localement qu'en 1939, grâce aux liens forts qui unissent orientalisme savant et administration, dans le cadre de la « politique universitaire musulmane » de la Troisième République[269]. La terminologie « réformisme » est lancée en 1932 par Henri Laoust (1905-1983), jeune agrégé d'arabe et pensionnaire de l'IFAO du Caire, dans un article fondateur sur « Le réformisme orthodoxe des *salafiya* et les caractères généraux de son orientation actuelle »[270]. Il paraît dans la *Revue des études islamiques*, fondée et dirigée par Massignon[271].

Les années 1930 voient le développement de la « politique universitaire musulmane » de la France. L'orientalisme est institutionnalisé, à travers, notamment, la professionnalisation de l'Ecole des Langues orientales, la création de multiples commissions parisiennes ou en 1929, en Sorbonne, de l'Institut des Etudes islamiques de Massignon et l'ouverture d'instituts scientifiques français en divers points du monde musulman, lesquels se tournent alors vers des

[267] Sur l'aspiration de l'AOMA à parler au nom de la nation algérienne, partagée à leur échelle par les oulémas du Mzab, cf. J. MCDOUGALL, *History and the Culture*..., *op. cit.*
[268] ANOM/OA//89, annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1939.
[269] E. SZUREK, « Le recteur, le professeur et le Büyük Önder »..., *op. cit.*
[270] Alain MESSAOUDI, « Henri Laoust », *in Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2008, p. 562-563 ; H. LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya »..., *op. cit.*
[271] H. LAUZIERE, « The Construction of Salafiyya »..., *op. cit.* Laoust cite les travaux de Massignon en la matière.

sciences sociales fondées sur des études de terrain[272]. Les liens entre universitaires, administrateurs et politiques se multiplient, sous l'égide de personnalités telles que Massignon, le recteur Charléty, ou Robert Montagne[273]. En 1936 est créé le CHEAM, Centre des hautes études d'administration musulmane, dirigé par Montagne, et qui a « pour mission de perfectionner et d'élargir la formation d'administrateurs déjà en service depuis au moins cinq ans dans un pays d'Islam »[274].

Le CHEAM joue un rôle clé dans la transmission du concept de réformisme, tel que fixé par Laoust, et dans son assimilation comme catégorie de l'administration. Dans le cas du Mzab, l'acteur de ce transfert est vraisemblablement un administrateur militaire, le colonel Terrier, qui devient commandant du Territoire de Ghardaïa en 1938 et demande à Bayyūḍ le rapport cité plus haut, preuve de son intérêt pour les évolutions locales. Il a justement bénéficié en 1937 d'une formation au CHEAM, où il a composé une notice sur « Le congrès musulman de Jérusalem de 1931 »[275]. Alors que, dans les années 1920, les administrateurs interprétaient les activités des oulémas comme « bolchéviques »[276], sans lien aucun avec leurs idées réelles, ou notaient de façon assez vague que « la majeure partie des membres » d'« une association ayant pour but de créer une école coranique à Ghardaïa [étaient] hostiles à la cause française »[277], les années 1930 voient fleurir des mentions telles que « mouvement islamique »[278], ou « nouveau rite »[279], lesquelles indiquent une attention accrue aux idées des partisans de l'*iṣlāḥ*. Le rapport annuel de 1937 est éloquent : il évoque des oulémas qui « se déclar[ent] décidés à suivre l'évolution de la civilisation et à en faire profiter les Mozabites », ce qui est caractéristique du discours des réformistes. Le rapport poursuit, à propos d'associations « destinées à développer l'instruction en arabe et à utiliser des moyens modernes pour l'enseignement », lesquelles sont analysées comme un « mouvement d'émancipation » destiné à « secouer le joug des tolba et battre en brèche leur autorité »[280].

---

[272] Emmanuel SZUREK, « Le recteur, le professeur et le Büyük Önder »…, *op. cit.*
[273] Henry LAURENS, *Orientales II*, Paris, CNRS éditions, 2004, p. 260-267.
[274] Le CHEAM est à la fois service de renseignements, de ressources et de formation. Cf. Anne MALECOT, « Au CHEAM, un lecteur comme les autres ? », *in* Dominique AVON et Alain MESSAOUDI (éd.), *De l'Atlas à l'Orient musulman, Contributions en hommage à Daniel Rivet*, Paris, Karthala, 2011, p. 25-31 ; H. LAURENS, *Orientales II*..., *op. cit*., p. 273.
[275] ANOM/CHEAM 713, Capitaine Terrier, 18 juin 1937, « Le Congrès musulman de Jérusalem de 1931 ».
[276] A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »..., *op. cit.*
[277] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1928.
[278] Le rapport de 1934 signale « Certains indigènes partisans du mouvement islamique » : AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1934.
[279] Le rapport de 1935, mentionne Bayyūḍ, qui apparaît pour la 1ère fois dans ce type d'archive. Il s'est « rendu à Berrian [pour] faire des conférences dans le but d'expliquer le nouveau rite qu'il désire instaurer dans le pays » : ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1935.
[280] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1937.

Deux ans plus tard, cette réalité est désormais saisie – de façon peu nuancée – par les administrateurs, dans les qualificatifs « réformiste » et « conservateurs ». Le reste de la thèse le montre, cette lutte entre oulémas partisans et opposants de la réforme est devenue centrale. Dans un contexte de compétition, la réforme est mobilisée comme discours par certains oulémas et leur sert à s'emparer du leadership communautaire.

L'importance de l'impulsion donnée par l'administration centrale dans l'emploi, sur le terrain, de la catégorie de réformisme est confirmée par un échange entre Alger, Laghouat et Ghardaïa, à propos de Bayyūḍ en mars 1939. Georges Le Beau (18979-1962), gouverneur général d'Algérie de septembre 1935 à juillet 1940, est manifestement aussi pétri de cette science de l'Empire. Il réagit en mars 1939 à trois rapports qui lui ont été envoyés sur la situation politique locale par le commandant Terrier. Il lui fait part de son « très vif intérêt » pour son exposé, précisant que

> la « question mozabite » y est traitée, non pas dans le cadre étroit de la région du Mzab, mais sur un plan plus élevé et avec une largeur de vues qui témoigne de la connaissance profonde que vous avez de toutes les questions se rapportant à l'islam.[281]

Terrier transmet alors le courrier du gouverneur Le Beau au chef d'Annexe de Ghardaïa et « insiste à nouveau pour qu'[il fasse] en sorte [d'être] exactement renseign[é] sur le cheikh Bayoud et le mouvement réformiste qu'il dirige. » Il y a très clairement une descente des requêtes d'Alger vers le terrain. Le commandant poursuit, demandant au chef d'Annexe de « faire établir dès que possible une notice sur ce mouvement », avec des précisions sur :

> - ses sources et ses origines, dogmatiques, spirituelles et temporelles ;
> - ses tendances et ses buts de tous ordres ;
> - son organisation et ses moyens d'action ;
> - le succès obtenu auprès des Mozabites ;
> - ses parentés et ses alliances en Algérie et dans le monde musulman en général ;
> - toutes autres indications susceptibles de le faire mieux connaître.[282]

Le cas du Mzab confirme et complète l'intuition de Berque : la « mise en circulation d'hypothèses scientifiques » accrédite et, portée par le contexte politique du Front populaire, « propage, dans la pratique et dans l'opinion d'une part, dans l'analyse de l'autre », le terme de réforme et l'« alternative très accusée » qui est son corolaire.[283] La saisie par l'administration du discours d'interface de la réforme, *via* les outils de la « politique universitaire

---

[281] ANOM/OA//68/169, « à propos du cheikh Bayoud de Guerrara », courrier du gouverneur général Le Beau au commandant du Territoire Terrier, 7 mars 1939.
[282] ANOM/OA//68/169, « à propos du cheikh Bayoud de Guerrara », courrier du commandant du Territoire Terrier au chef d'Annexe, 11 mars 1939.
[283] J. BERQUE, « Ça et là dans les débuts du réformisme »..., *op. cit.*, p. 471.

musulmane » est toutefois très surplombante. Elle introduit un hiatus entre la réalité qu'elle traduit et la définition qu'elle en donne.

III. LE DISCOURS DE LA REFORME (ANNEES 1930)

Bien que d'usage courant au Mzab au milieu des années 1930, le terme de réforme et ses emplois demeurent toutefois plus large que les définitions construites *a posteriori*, telle celle de « réformisme musulman », élaborée par Laoust, ou celle de la réforme comme origine d'un « réveil algérien », produite par les réformistes eux-mêmes. La réforme est un discours dont les références excèdent largement les champs du religieux et du national.

Même s'il ne s'agit pas d'« une méthode et d'une doctrine », bien des traits notés comme réformistes par Laoust et Merad se retrouvent dans le discours et l'action des oulémas réformiste. Le discours ibadite de la réforme est en bien des points comparable à celui de réformistes sunnites ou chiites : s'y retrouvent « une déclaration de guerre unanime et réitérée à toute *bid'a* »[284], l'affirmation d'une « capacité de l'islam à évoluer » et de la « nécessité d'une laïcisation des curiosités »[285] ainsi que des éléments du « rationalisme de l'école d'Al Afġānī »[286]. Les réformistes ibadites revendiquent « une unité et une solidarité islamiques »[287], comme un retour à l'origine, l'évolution de l'islam étant conçue comme « l'éloignement progressif d'un état initial de pureté »[288], tout en promouvant, simultanément, « une imitation méthodologique et active » des ancêtres et un recours « vers les techniques et les formes positives de la puissance occidentale »[289]. Les thématiques centrales repérées par S. Mervin et sur lesquelles elle construit son étude sur le réformisme chiite au Liban, instruction et éducation, lutte contre les innovations « blâmables », construction d'une identité et engagement politique, s'y trouvent aussi.

Les sources envisagées ici montrent que, ce qui a été nommé « réformisme » ibadite est, non une doctrine, mais un discours, l'une de ces « nouvelles manières de dire l'islam »

284 H. LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya »..., *op. cit.*, p. 181.
285 *Ibid.*, p. 185.
286 *Ibid.*, p. 183.
287 *Ibid.*, p. 184-185.
288 *Ibid.*, p. 187. Sur ce point, le réformisme ibadite est plus proche du sunnisme que du chiisme, puisque les doctrines chiites ne considèrent pas le temps des salaf comme un âge d'or à restaurer, cf. l'introduction et le chapitre IV de Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000.
289 H. LAOUST, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya »..., *op. cit.*, p. 188-189.

qui marquent pour N. Picaudou la « rupture moderne » de l'islam[290]. Des thèmes, des formes, des segments de discours sont partagés par les oulémas et constituent le contenu obligé et le ressort de tout propos réformiste. Ces discours sont plus larges que ce qu'une approche du réformisme comme doctrine laisse entrevoir : il est inutile de partir en quête d'une illusoire originalité des oulémas réformistes du Mzab : s'ils s'ancrent dans un groupe (*firqa*) musulman spécifique, l'ibadisme, ils n'en sont pas moins fils de leur temps, profondément imprégnés des thématiques alors en vogue parmi les élites religieuses musulmanes. Quasiment aucune de leurs propositions ne leurs est spécifique et nombre de leurs références, prises individuellement, peuvent être celles d'acteurs venus d'autres horizons.

Cette section démontre que ce qui a été nommé réformisme est en réalité un moment de reconfiguration profonde du discours religieux, lequel excède très largement les bornes de la construction de la nation ou celles d'une redéfinition des dogmes et des pratiques cultuelles. Deux exemples permettent d'explorer les ressorts de ce bouleversement et la variété des thèmes abordés par les réformistes : les discours sur l'appartenance et ceux sur les techniques et la science. En effet, le discours des oulémas est situé entre trois échelles : locale, régionale et globale. Ils se meuvent à la fois dans l'évidence d'un « monde arabe et islamique » uni, en péril ; dans une Algérie de luttes politiques et dans une *umma* locale des Mozabites, communauté de « croyants » et politique. Un autre domaine structure leur discours, celui des techniques et de la science. Il informe la vision que les oulémas se font de leur société, à l'aune des binômes arriération/développement et ignorance/science. Une langue commune est façonnée par l'adhésion en la science expérimentale et déductive.

A. Des appartenances multiples

Parmi les éléments qui dessinent les contours du réformisme et témoignent de la profonde reconfiguration du discours religieux, l'espace et les échelles dans lesquels se pensent les acteurs sont fondamentaux. Les réformistes du Mzab oscillent entre trois espaces de référence qui sont aussi des espaces politiques différents : un « monde musulman » ou communauté (*umma*) islamique, l'Algérie, pays (*qaṭr*) puis patrie (*waṭan*) et, enfin, la communauté mozabite, autre *umma* dans laquelle ils se pensent. Ces trois espaces d'identification ne s'excluent pas mutuellement, mais leur pluralité invite à relativiser la prégnance – si grande dans l'historiographie de l'Algérie – du fait national. Elle permet aussi d'explorer la façon dont une population minoritaire sur les plans religieux et linguistique s'est positionnée.

[290] Nadine PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010, p. 53.

1. Un « monde arabe et islamique » à défendre

La plus petite et principale échelle dans laquelle se pensent les oulémas et dont ils discourent est un « monde arabe et islamique », menacé et à défendre. Son unité et leur appartenance à cet ensemble sont pour eux des évidences : les diagnostics posés en tous les points de cet espace s'équivalent et les solutions qu'ils proposent s'inscrivent à l'intérieur de ce monde, pensé comme une civilisation (*tamaddun*) unie[291].

La conscience d'une unité

Les oulémas réformateurs expriment – et propagent – la conscience d'appartenir à un monde uni, qui comprend les régions majoritairement arabophones, mais qu'ils définissent d'abord comme « monde musulman » ou comme « Orient (*šarq*) »[292]. Les épithètes essentialistes fleurissent, que ce soit « arabe », « islamique », ou « oriental »[293]. L'importance de la langue dans ce monde musulman vécu, par-delà la symbolique forte qu'elle porte comme langue du *Coran*, se comprend aussi par le rôle qu'elle joue, matériellement, dans cette construction. Au fondement de ce sentiment d'unité, la langue arabe partagée facilite la constitution de réseaux intellectuels et les échanges d'informations. Un article du *Wādī Mīzāb* synthétise ce sentiment dans une formule : grâce à la presse arabophone, « le monde est devenu comme une famille ». La circulation des nouvelles en arabe dans un très vaste espace accroît le sentiment de proximité, de familiarité et celui de partager un même espace[294]. Dans *al-Umma*, la rubrique « le monde musulman » est très arabo-centrée. Le lecteur y trouve des nouvelles des différents pays du nord de l'Afrique : Maroc, Tunisie, Egypte, Libye ; du Proche-Orient : Irak, Koweït, Palestine, Syrie ; de la Péninsule arabique : Hedjaz, Yémen, Oman, Golfe, Arabie Saoudite, et plus ponctuellement des Balkans et de pays lointains, comme l'Inde ou l'Indonésie[295]. Lorsqu'elles ne sont pas arabophones, c'est l'islamité des populations qui détermine leur appartenance à cet ensemble, ce qui est clairement exprimé au sujet de la Turquie lorsque, face aux politiques dites de laïcisation de Mustafa Kemal[296], *al-Minhāǧ* s'interroge : « La Turquie appartient-elle à l'Orient ? »[297].

---

[291] En cela, leurs voix consonnent avec celles qu'A.-L. Dupont et C. Mayeur-Jaouen font entendre dans : A.-L. DUPONT et C. MAYEUR-JAOUEN, « Monde nouveau, voix nouvelles »..., *op. cit.*

[292] A.-L. Dupont et C. Mayeur-Jaouen notent que l'identification de l'« Orient » à un « monde musulman » est très largement partagée par les intellectuels musulmans de l'Entre-deux-guerres. *Ibid.*, p. 9.

[293] Voir, par exemple, la rubrique « Les nouvelles arabes (*al-anbā' al-'arabiyya*) », dans *AM*, I, n° 1 et n° 2, *muḥarram* et *ṣafar* 1344 (juillet et août 1925).

[294] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « La presse et la religion ».

[295] Cf. la rubrique « le monde musulman » dans *AU*, n° 77, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 125, de juin 1936 à juin 1937.

[296] Pierre-Jean LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008.

[297] *AM*, I, n° 6, *ǧumādā al-ṯāniyya* 1344 (1925-1926), « hal ta'ūd Turkiyā ilā al-šarq ? », p. 300.

En revanche, les musulmans d'Afrique subsaharienne sont exclus du panorama : les oulémas ne pensent pas à une échelle africaine – et encore moins à une échelle impériale française – et jamais ils n'intègrent nommément ces populations musulmanes à leur monde[298]. Deux exceptions permettent d'analyser cet impensé : l'écho fait de temps à autre à l'actualité de Zanzibar et une mention de « l'Afrique de l'Ouest ». *Al-Umma* en juin 1936, consacre un article au journal arabophone et anglophone, zanzibarite, *al-Falaq* (l'Aurore). L'auteur se félicite que le seul journal rédigé en langue arabe en Afrique orientale et australe, « au service des musulmans », puisse se maintenir[299]. Côté Afrique de l'ouest, *al-Umma* s'intéresse, en décembre 1937, à la renaissance que connaît la Gambie – un protectorat britannique – du fait de la forte présence de « la communauté arabe » dans ce pays et de ses initiatives[300]. Dans les deux cas, l'intérêt du journal se focalise sur le rayonnement de la langue arabe ou de populations arabophones, qui plus est ibadites à Zanzibar[301]. Le monde musulman des oulémas du Mzab a, en Afrique, des frontières linguistiques et ethniques.

A l'intérieur du monde arabo-musulman des oulémas, les situations sont équivalentes les comparaisons possibles : c'est là une évidence qui fonde leur discours. A partir des échanges internationaux d'informations qu'ils entretiennent, les réformateurs mobilisent localement dans leurs luttes les expériences étrangères[302]. Afin de lutter contre la prostitution et l'alcool en Algérie, ils construisent et exploitent dans la presse une image de la situation de l'Egypte et des combats qui s'y déroulent[303]. L'aire arabo-musulmane, aux contours *a priori* mal définis, acquiert ainsi dans la plume des oulémas une consistance réelle. L'unité prend aussi chair dans des célébrations religieuses, le *mawlid* (célébration de la naissance de Muḥammad), le hadj et *muḥarram* (le nouvel an hégirien). Elles sont l'occasion pour les oulémas de célébrer un espace-temps partagé. Le *mawlid* est vécu comme une « fête mondiale », « la grande célébration du monde musulman [fêtée] par 400 millions » de « croyants »[304]. Les articles sur le pèlerinage à La Mecque rythment la parution du périodique,

---

[298] Si les oulémas ne pensent pas à l'échelle africaine, cela ne les empêche pas d'intégrer ponctuellement – et de façon secondaire par rapport au terme Maghreb – la terminologie coloniale d'« Afrique du nord », cf., par exemple, la rubrique « Nouvelles d'Afrique du nord (*aḫbār al-šamāl al-ifrīqī*) », dans *al-Umma*, en février 1937.
[299] *AU*, n° 77, 2 juin 1936, « Le *Falaq* sinon rien ! La huitième année de ce journal ».
[300] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « L'Afrique de l'ouest ».
[301] Sur les élites musulmanes et arabophones de Zanzibar à cette époque, et leur presse, cf. A.N. GHAZAL, *Islamic reform and Arab nationalism…*, *op. cit.*
[302] Sur les réseaux de lettrés et la circulation d'informations, cf. chapitre III de cette thèse.
[303] *AU*, n° 165, 3 mai 1938, « la débauche, l'alcoolisme, les fumeries et les plaisirs », article repris d'*al-Fatḥ*.
[304] *AU*, n° 122, 13 juillet 1937, « La grande célébration du monde musulman. 400 millions de Musulmans fêtent la naissance du Prophète » ; *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « Le *mawlid*, fête mondiale ».

tout comme ceux commémorant *muḥarram*[305]. Un article de janvier 1936 exalte l'unité islamique, le pèlerinage étant un « congrès général musulman » :

> Le pèlerinage n'est autre chose qu'un congrès général musulman (*mu'tamar al-islāmī al-'ām*) qui se tient chaque année à La Mecque, autour de la Kaaba sacrée. Dans le congrès général musulman du Hedjaz se retrouvent l'Irakien, le Syrien, le Palestinien, le Yéménite, l'Omanais, l'Egyptien, le Turc, l'Iranien, l'Indien, le Javanais, le Caucasien, le Chinois, le Tripolitain, le Tunisien, l'Algérien, le Marocain, le Zanzibarite et le Soudanais, ainsi de suite. Ils se reconnaissaient mutuellement et se lient d'amitié dans une atmosphère de liberté complète, saturée des effluves de l'affection et du dévouement. Parmi eux, les oulémas peuvent discuter là des questions de la science (*al-masā'il al-'ilmiyya*), les commerçants du commerce, les paysans de questions agricoles ; ainsi, chaque musulman se retrouve dans son congénère, ainsi se forment automatiquement les rouages du monde islamique, de l'est à l'ouest, du nord au sud, dans l'ensemble des institutions scientifiques, économiques, sociales, ainsi de suite. Là, chacun peut s'enrichir des qualités de son voisin et se guérir aussi de ses défauts…
> Si tu te figures plusieurs centaines de milliers de personnes de cette espèce, réunies dans un lieu où chacun vient exprimer la vénération de son pays pour la terre sainte, tu sauras ce que renferme l'islam et ce que contiennent ses enseignements d'humanité, de grandeur et de gloire.[306]

De ce monde, la presse du Mzab est l'écho, à l'image de la revue *al-Fatḥ* du Caire, célébrée par Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān, comme « miroir de l'univers musulman », « foyer lumineux duquel rayonne l'esprit musulman », « citadelle qui défend le patrimoine des musulmans », « forum (*maydān*) pour les contrées musulmanes » et, enfin « trait d'union entre tous les peuples musulmans »[307]. Un éditorial de décembre 1936 montre la volonté d'*al-Umma* de « faire connaître les aspirations d'un peuple secret et souffrant en silence », de servir « la grande cause de l'islam en général et de l'islam algérien en particulier » et d'être l'organe d'un monde musulman uni[308].

> [le journal] a, durant l'année écoulée, diffusé les nouvelles de l'Orient et des pays musulmans jusqu'au fin fond du Sahara ; il a transmis fidèlement le rugissement de la Palestine, les échos du soulèvement syrien, de la rédaction égyptienne, de la résurrection du Hedjaz, du réveil de l'Irak, des gémissements des Tripolitains, du cri des Tunisiens, de la plainte des Algériens et des appels des Marocains.

---

305 *AU*, n° 115, 30 mars 1937, ensemble d'articles sur le hadj ; *AU*, n° 109, 9 février 1937, « Autour de la question des pèlerins » ; *AU*, n° 116, 6 avril 1937, « L'année 1356 ».
306 *AU*, n° 57, 7 janvier 1936, « De l'hôpital universel au congrès musulman universel, ou du jeûne sacré au grand pèlerinage ».
307 AU, 15 juin 1937, n° 125 et al-Fatḥ, n°551, juin 1937, p. 19. Sur cette revue comme « l'organe d'un monde uni », voir C. MAYEUR-JAOUEN, « Les débuts d'une revue néo-salafiste »..., *op. cit*.
308 ANOM, 15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 100, 8 décembre 1936, « *Al-Umma* entre dans sa troisième année ».

Les oulémas du Mzab partagent avec nombre d'intellectuels musulmans de l'Entre deux guerres le souci de perpétuer, une fois l'Empire ottoman tombé, l'unité des musulmans en se référant à des cadres qui excèdent les frontières tracées par les vainqueurs[309]. L'attachement à l'ibadisme, à une communauté très locale, n'est nullement un obstacle à cela. *A contrario* de ce qu'affirme A. Ghazal, la quête d'une solidarité « panibadite »[310] est très secondaire en regard de la prégnance de l'échelle globale d'un monde arabo-musulman.

Cette *umma* est-elle une nouveauté ? Difficile de l'affirmer, comme de le nier franchement. La notion de *umma* entendue comme communauté des croyants est ancienne. Elle est très présente dans le *Coran*, où elle figure, parmi des acceptions variées, ainsi que dans les recueils de hadiths. Au cours de l'histoire musulmane, « le consensus a favorisé une *umma* unifiée, idéal transcendant les limites et les divisions d'une époque spécifique »[311]. Le sens politique qu'elle tend toutefois à prendre sous la plume des réformistes du Mzab semble, sinon une interprétation nouvelle, tout du moins la réactivation d'une conception peu usitée de la *umma*, localement, et peut-être au Maghreb, à la période moderne : les sources manquent toutefois pour l'affirmer clairement et la prudence est de mise. Si l'hypothèse se vérifiait, il faudrait alors voir l'indice d'un changement dans les appels du cheikh Aṭṭfayyiš, au début des années 1910, à prier pour la victoire des Ottomans contre l'Italie, en Tripolitaine, ou dans les guerres balkaniques[312]. Le Mzab n'ayant jamais connu de souveraineté ottomane, ces manifestations d'une communauté de destin sont remarquables. Il est probable qu'un tel engagement du *Quṭb* a été stimulé par l'expérience de l'occupation coloniale, les discours des réformistes, entre-deux-guerres, approfondissant cette conscience politique nouvelle.

Cette sphère arabo-musulmane d'appartenance et de préoccupation est la plus vaste qui soit revendiquée par les oulémas. Elle définit les individus, leur histoire, comme leur présent et leurs espoirs. Les autres contextes dans lesquels l'Algérie pourrait être insérée alors ne sont pensés que dans un rapport d'altérité : la France, l'Occident étranger dont la menace pèse lourdement sur le monde arabo-musulman.

---

309 Cf. le chapitre consacré par Hourani au nationalisme arabe : Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991, p. 271-332.

310 A. N. GHAZAL, « Transcending Area Studies: Piecing Together the Cross-Regional Networks of Ibadi Islam », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34-3, 1 janvier 2014, p. 582-589.

311 Frederick DENNY, « Umma », *in EI*^{2}, Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 927-931 ; les travaux de H. Touati sur le voyage en Islam au Moyen-Âge montrent comment les *riḥla* (récits de voyage) font « en sorte que cette unité à la fois géoreligieuse et géopolitique devienne un espace dogmatiquement garant de la vérité d'un vivre-ensemble voulu par Dieu. » Houari TOUATI, *Islam et voyage au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 2000, p. 10-11.

312 En 1911, lors de l'invasion de la Tripolitaine par l'Italie, il orchestrerait une levée de fonds et d'armes et fait prier pour la victoire des Tripolitains et des musulmans, puis durant la première Guerre des Balkans (1912-1913) soutient de même les Ottomans contre les Grecs. M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*..., vol. 1, *op. cit.*, p. 332.

Un monde assiégé

Le monde arabo-musulman dans lequel les oulémas se pensent est pour eux un espace menacé, à la fois de l'extérieur, par l'hégémonie européenne, et de l'intérieur, par la désislamisation et la déréliction des mœurs : leur discours est, en cela aussi, très comparable à celui de la revue cairote *al-Fatḥ*. Les dangers extérieurs sont avant tout européens et politiques, militaires, et ils menacent plus spécifiquement certaines régions – qui fonctionnent comme autant de métonymie de la menace. Une partie du corps qu'est le monde arabe est attaquée, alors il souffre dans son ensemble. La vision des agresseurs est aussi organiciste : que ce soit la France, l'Italie ou encore le Royaume-Uni, l'action de chacun engage tout « l'Occident (*al-ġarb*) ». L'ancienne province ottomane de Syrie est le premier de ces espaces : *al-Minhāğ* dénonce « la politique occidentale en Orient » et « les atrocités de la civilisation occidentale » lors du bombardement de Damas qui « dévoile la civilisation occidentale »[313]. Le qualificatif occidental est en général préféré à celui de chrétien, qui prévalait jusqu'alors dans la désignation des Européens. En novembre 1926, à Alger, le *Wādī Mīzāb* annonce que « d'après les dernières nouvelles de Syrie, les combats entre les soldats et les rebelles sont atroces »[314]. D'autres régions sont ensuite menacées, comme le Rif marocain[315], le Yémen sous le joug britannique[316], l'Algérie, où les machinations de la colonisation – ici les tentatives d'Alger pour imposer la conscription aux Mozabites – sont dénoncées par *al-Minhāğ* au Caire[317]. En juillet 1937, un article d'*al-Umma* dénonce la collusion des intérêts britanniques et turcs au détriment de la Syrie et des pays arabes[318].

De toute la période envisagée, deux conflits sont particulièrement suivis et emblématiques de la menace européenne : la Tripolitaine et la question de Palestine. Cette dernière est évoquée dès les années 1920, dans *al-Minhāğ*[319], et occupe de plus en plus de place dans les années 1930, surtout à partir du début de la « Révolte arabe », en 1936. *Al-Umma* se fait l'écho des incidents successifs dans le mandat[320], interprétés comme un

---

[313] *AM*, I, n° 2, *ṣafar* 1344 (1925-1926), « La politique occidentale en Orient (*siyāsat al-ġarb fī al-šarq*) », p. 129 ; I, n° 4, *rabī'a al-awāl*, « La capitale des Omeyyades : les atrocités de la civilisation occidentale *('āṣimat al-ūmawiyyīn, faẓā'i' al-ḥaḍāra al-ġarbiyya*) », p. 203-207.
[314] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « La situation en Syrie ».
[315] *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram* et *ṣafar* 1345 (juillet et août 1926) : « L'orient et le Maghreb », p. 94.
[316] *AU*, n° 3, 6 octobre 1934, « L'empreinte des Anglais sur le Yémen ».
[317] *AM*, I, n° 4, *rabī' al-ṯānī* 1344 (octobre 1925), « Algérie. Des nouvelles de la patrie, machinations de la colonisation », p. 221.
[318] *AU*, n° 131, 27 juillet 1937, « Le pacte Oriental est-il avantageux pour l'arabité et l'islam ? ».
[319] Par exemple, *AM*, I, n° 7, *rağab* 1344, « La situation en Palestine (*aḥwāl Falasṭayn*) », p. 385-188.
[320] *AU*, n° 77, 2 juin 1936, « La situation s'envenime et la révolution gronde en Palestine » ; *AU*, n° 78, 9 juin 1936, « Trahie par le monde, la Palestine meurtrie prend sa revanche » ; *AU*, n° 78, 9 juin 1936, « La guerre de Palestine » ; *AU*, n° 125, 15 juin 1937, « Le monde islamique ».

déchaînement britannique ou européen, et parfois sioniste, face auquel le monde musulman est appelé à se mobiliser : « Le monde musulman a-t-il renoncé à la Palestine ? »[321]. Le conflit en Tripolitaine et la colonisation italienne en Libye sont plus particulièrement suivis en raison de la proximité d'Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān avec le leader nationaliste tripolitain, ibadite, Sulaymān al-Bārūnī. Ce dernier utilise la presse ibadite comme tribune, s'adressant à Mussolini[322]. Là encore, la Tripolitaine fonctionne comme une métonymie : alors que l'Italie attaque la Tripolitaine, les musulmans doivent absolument s'unir face aux colonisateurs[323].

La question de Palestine et le conflit de Tripolitaine ne sont pas que politiques. Il s'agit aux yeux des auteurs d'une attaque contre la religion, le deuxième type d'attaque que les Européens entreprennent contre le monde musulman. *Al-Umma* dénonce le « déchaînement de l'Angleterre sur les musulmans de Palestine »[324]. Les Européens attaquent aussi la terre d'islam par leurs missions, menace mainte fois dénoncée : des articles généraux en énoncent les principes et en dénoncent les méfaits[325]. Un congrès catholique à Fès en 1934 est un objet de scandale, suivi de près par Abū al-Yaqẓān[326]. Son journal, *Wādī Mīzāb* reproduit un article du périodique égyptien *al-Fatḥ*, expliquant que, là où passent les Européens, ils essayent d'éloigner les musulmans de leur religion, notamment en supprimant l'enseignement islamique. Est affirmée avec force l'idée que la colonisation – appelée ici *Ġazū* ou *Fatḥ* – des pays musulmans par l'Europe vise à détruire l'islam et les musulmans[327]. La presse d'Abū al-Yaqẓān s'en prend, à l'échelle locale, aux missionnaires d'Afrique (les pères blancs) installés au Mzab depuis 1884[328] : des articles provoquent régulièrement des scandales, à en croire les diaires des pères blancs[329]. Le rapport des réformistes aux missionnaires est toutefois plus complexe que ces discours le laissent entendre : s'ils

---

321 *AU*, n° 77, 2 juin 1937, « Recensement en Palestine. Le monde musulman a-t-il renoncé à la Palestine ? ».
322 *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1346 (1927-1928), « D'al-Bārūnī à Mussolini », p. 18.
323 *AU*, n° 35, 30 juillet 1935, « Ce que les musulmans ont perdu à Tripoli. Les musulmans doivent s'unir » ; *AU*, n° 40, 4 septembre 1935, « L'Italie et les instituts islamiques à Tripoli et Biraqa ».
324 *AU*, n° 141, 26 octobre 1937, « Que se passe-t-il en Palestine ? Le déchaînement de l'Angleterre sur les musulmans de Palestine ».
325 *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1346 (1927-1928), « La mission en terre d'islam (al-tabšīr fī bilād al-islām) », p. 29.
326 *AU*, n° 8, « Envoyé spécial d'*al-Umma* au congrès catholique de Fès (mu'tamar al-kāṯūlīk bi-Fās, li-murāsil al-Umma al-ḫāṣ bi-l-maġrib al-aqṣā) ».
327 *WM*, n° 15, 7 janvier 1927, « Pourquoi y a-t-il en Europe des savants qui visent expressément l'islam ? ».
328 Les pères s'installent à Ghardaïa en 1884 et les soeurs en 1893. Cf. les quelques pages que leur consacre Dahbia ABROUS, *La Société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère (Kabylie, Aurès, Mzab)*, Paris-Louvain, Peeters, 2007, p. 87-98.
329 Voir, successivement concernant le *Wādī Mīzāb* puis *al-Umma* : AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 23 novembre 1927, 9 décembre 1927, 20 mars 1928, 18 mai 1928, 8 août 1928 ; et diaire n° V (1930-1945) : 21 juillet 1935, 25 janvier 1938, 3 février 1938, 18 février 1938, 1er mars 1938.

condamnent le prosélytisme chrétien[330], les réformistes expriment ailleurs leur admiration pour le zèle religieux et l'organisation des missionnaires, qu'ils jugent remarquables et qui, selon les pères, inspireraient en retour leurs méthodes[331]. Abū al-Yaqẓān est toutefois catégorique : « l'islam agonise et les musulmans s'affaiblissent »[332], ils ne réagissent pas, alors que « le mot *Allāh* [serait] suspendu des radios britanniques »[333], que l'Argentine empêche[rait] la diffusion du *Coran* sur son territoire[334] – informations non recoupées. Un écho particulier est fait aux persécutions des musulmans en Union soviétique : « en Russie, le mot chasteté est inconnu mais l'athéisme est une religion connue » s'indigne Chakib Arslan (1869-1946) dans un long article sur la « position des bolcheviks face à l'islam et aux musulmans »[335].

La menace contre l'islam est aussi intérieure. Le monde musulman fourmille de signes de désislamisation qui inquiètent les oulémas. La première menace est la sécularisation, kémaliste ou autre : à côté des réformes turques[336], les journalistes s'inquiètent des réformes de sécularisation volontariste entreprises en Albanie et en Afghanistan. Le monde arabo-musulman est aussi menacé par le parti des occidentalisés et Abū al-Yaqẓān ne se prive pas de critiquer les lettrés musulmans qui adoptent les valeurs occidentales et abandonnent, au nom

---

[330] Cf. *WM*, n° 57, 17 novembre 1927, « Les pièges des missionnaires en pays d'islam », l'article dénonce le fait que, sous couvert de charité, les pères blancs et les sœurs blanches oeuvrent à implanter le chrisitanisme « en terre d'islam » ; *AU*, n° 161, 5 avril 1938, « Qu'attendent les missionnaires des musulmans ? Au sud, tu trouveras la réponse » : cet article dénonce l'implantation des missionnaires au sud de l'Algérie comme une atteinte aux traités de 1830 et 1853 qui garantissaient aux Algériens et aux Mozabites la protection de leur religion ; n° 165, 3 mai 1938, « Wādī Arīġ et Ouargla. Soyez miséricordieux en ce bas-monde et vous gagnerez pour vous-même la miséricorde divine » : article sur l'activité missionnaire à Ouargla et dans sa région.

[331] Les pères blancs évoquent, dans leur diaire, ces articles des journaux d'Abū al-Yaqẓān, dans lesquels ils ne voient, outre de la calomnie, qu'admiration et jalousie. Cf. AMA, casier 41, diaire IV (1917-1930) : 23 novembre 1927 ; diaire n° V (1930-1945) : 1er mars 1938. Cf., enfin, un propos tenu par Bayyūḍ et qui aurait été rapporté aux pères blancs : AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945), une feuille manuscrite glissée dans le cahier à l'année 1940 et intitulée « Bayoud a parlé sur les Pères-blancs ». Le cheikh, à la mosquée, aurait déclaré que les chrétiens ont le statut de croyants (*mu'min*) et non d'incroyants (*kuffār*). Il continue à propos des pères blancs en disant « qu'ils sont croyants et bons religieux. Ils travaillent pour l'intérêt de leur doctrine et font confiance au chemin qu'ils suivent. Donc c'est tout-à-fait des Moumin - leur œuvre est basée sur leur religion et ils offrent tout leurs services à Dieu. » « Ils sont sincères sur leur chemin. Ils veulent que ce chemin soit celui de tous comme le musulman qui désire avoir le monde entier avec lui dans sa religion. » Bayyūḍ se démarque ouvertement des propos d'Abū al-Yaqẓān.

[332] *WM*, n°17, 21 janvier 1926, « L'islam agonise et les musulman s'affaiblissent ».

[333] *AU*, n° 33, 16 juillet 1935, « Le mot *Allāh* suspendu des radios britanniques ».

[334] *AU*, n° 39, 27 août 1935, « Le saint coran est diffusé partout dans le monde. L'Argentine a ordonné de le retirer ».

[335] *AU*, n° 3, 6 octobre 1934, « Enorme révolution au Turkestan russe » ; *AU*, n° 5, 16 octobre 1935, « Position des Bolcheviks face à l'islam et aux musulmans », article de Chakib Arslan ; *AU*, n° 33, 16 juillet 1935, « En Russie, le mot chasteté est inconnu mais l'athéisme est une religion connue » ; *AU*, n° 42, 17 septembre 1935, « Information sérieuse sur la persécution des musulmans en Russie ».

[336] *AM*, I, n° 6, *ǧumādā al-ṯāniyya* 1344 (décembre 1925), « La Turquie appartient-elle à l'Orient ? », p. 300 ; *AU*, n° 30, 15 juin 1935, « Atatürk déclare… ».

de Rousseau, la religion, ou encore ces Algériens envoyés étudier à Paris et qui s'y perdent alors que tous les espoirs de la patrie reposent sur eux[337].

Enfin, une dangereuse menace plane, celle de la déréliction des mœurs, que ce soit la consommation d'alcool[338], le développement de la prostitution[339], ou encore la perte de la pudeur, essentielle aux femmes : jusqu'à l'épouse du prince héritier de Zanzibar qui se comporte de façon outrageuse[340] ! Cette corruption gagne particulièrement la jeunesse : en janvier 1937, un article illustre « le crime de la matière sur l'esprit ». Le luxe que procure la civilisation occidentale corrompt la jeunesse et la rend frivole : le monde en ce XX^e siècle recherche les sensations physiques et s'éloigne de tout ce qui est spirituel, il perd le sens de la modération et le goût de l'économie. L'auteur prend à partie particulièrement la jeunesse mozabite qui mord au fruit défendu des grandes villes et ne pense pas souvent à sa patrie déshéritée, le Mzab[341]. Les trois journaux principaux publiés par les oulémas mozabites, *al-Minhāǧ*, le *Wādī Mīzāb* et *al-Umma* sont sur tous ces points des décalques d'*al-Fatḥ*.

Les espoirs des réformistes du Mzab, comme ceux d'*al-Fatḥ* au Caire[342], se portent sur deux pays : l'Egypte et l'Arabie d'Ibn Séoud. La vie politique égyptienne est racontée en détail – probablement car bien des journaux y ont leur siège, ce qui lui donne un écho considérable. L'indépendance de l'Egypte est saluée en 1936 et, à bien des reprises est souligné le fait que « la politique égyptienne emprunte la voie de la grandeur et de la perfection »[343], que l'inauguration de son parlement est « un pas de géant »[344], ou encore qu'elle est le pilier de l'unité arabe[345]. L'autre phare en ce sombre paysage est l'Arabie d'Ibn Séoud. Comme *al-Fatḥ*, la presse ibadite se fait la propagandiste de la dynastie saoudienne,

---

[337] *AU*, n° 119, 27 avril 1937 et n° 120, 4 mai 1937, « A la mémoire du numéro 119 ». *AU*, n° 19, 5 février 1935, « Comment nos espoirs se sont écrasés sur le roc de la civilisation occidentale à Paris ».

[338] *AU*, 3 mai 1938, n° 165, « Au Wādī Aġīr et à Warǧlān », *AU*, n° 165, 3 mai 1938, « La débauche, l'alcoolisme, les fumeries et les plaisirs ».

[339] *AU*, n° 30, 25 juin 1936, « Fléaux de la prostitution » ; *AU*, n° 31 et n° 32, 2 et 9 juillet 1935, « Un mot sur la prostitution » ; *AU*, n° 32, 9 juillet 1935, « Les méfaits de la prostitution », poème.

[340] *AU*, n° 43, 24 septembre 1935, « Le prince hériter de Zanzibar et le roi Sa'ūd ».

[341] ANOM, 15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 104, 19 janvier 1937, « Le crime de la matière sur l'esprit ».

[342] C. MAYEUR-JAOUEN, « Les débuts d'une revue néo-salafiste »..., *op. cit.*, p. 10-11.

[343] *AU*, n° 76, 26 mai 1936, « La nouvelle vie en Egypte, la politique égyptienne emprunte la voie de la grandeur et de la perfection ».

[344] *AU*, n° 77, « L'Eypte avance à pas de géant. Inauguration du Parlement égyptien ».

[345] *AU*, n° 109, 9 février 1937, « L'Egypte et la question arabe. L'Egypte est le pilier de l'unité arabe. »

qui assure le confort et la sécurité du hadj et mène des réformes au Hedjaz[346]. Les discours du souverain sont diffusés dans la presse[347], relais de sa politique de prestige[348].

Les deux autres échelles dans lesquelles se pensent les oulémas s'enchâssent dans ce premier horizon, commun à nombre d'intellectuels arabophones de leur temps. L'Algérie qu'ils conçoivent se fonde sur deux éléments partagés avec ce monde, la langue et la religion.

L'Algérie, patrie arabe et musulmane

L'Algérie constitue aussi un cadre essentiel pour les oulémas, ses frontières conditionnent leurs mouvements et la majeure partie des politiques sont élaborées à cette échelle. Ils ne s'y identifient cependant pas autant qu'au monde arabo-musulman précédemment décrit et elle ne structure pas autant leurs discours, même si les deux échelles ne sont pas nécessairement en contradiction. Une évolution est toutefois lisible : dans les années 1920, c'est surtout dans leur communauté locale ou dans le « monde musulman » que les oulémas du Mzab se pensent. Progressivement, l'Algérie devient toutefois un référent d'identification, à la position ambivalente – et dans une certaine continuité – avec les deux échelles qui l'encadrent.

Dans les années 1920, l'algérianité est une appartenance peu revendiquée. L'échelle algérienne est présente dans les journaux des oulémas, mais très peu thématisée comme patrie. Elle constitue alors avant tout un cadre politique dont les journalistes tiennent compte et les occurrences les plus répandues du terme concernent la vie politique de la colonie dont ils se font écho : c'est avant tout parce que l'Algérie est le cadre de la politique coloniale française que les journaux l'évoquent[349]. L'échelle algérienne est aussi présente par les échanges et les reprises d'articles : le *Wādī Mīzāb* publie des articles de journaux du Tell, lesquels raisonnent davantage à cette échelle[350].

Les acteurs mozabites s'emparent du cadre algérien dans certaines circonstances. Un constat s'impose d'emblée : le journal *Wādī Mīzāb*, puis *al-Umma*, prétendent parler au nom du pays entier[351]. Il y a sans doute là une stratégie pour gagner un lectorat plus large,

---

[346] *AU*, n° 48, n° 49 et n° 51, octobre et novembre 1935, « Indications pour le Hadj : confort, sécurité et prospérité sous Ibn Saʿūd » ; *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Réformes à La Mecque et Médine ».
[347] *AU*, n° 69, 7 avril 1936, « Discours d'Ibn Saʿūd lors du grand banquet du Palais » ; *AU*, n° 72, 29 avril 1936, « On ne se prosterne que devant Dieu. Discours d'Ibn Saʿūd aux notables lors du hadj » ; *AU*, n° 76, 26 mai 1936, « Le discours de sa majesté Ibn Saʿūd au banquet royal au grand palais ».
[348] *AU*, n° 109, 9 février 1937, « Un grand congrès islamique à La Mecque ».
[349] *WM*, n° 4, 22 octobre 1926, « Son excellence M. Viollette » ; n° 8, 19 novembre 1926, « McDonald en Algérie et au Mzab » ; n° 34, 4 juin 1927, « A M. Viollette » ; n° 69, 10 février 1928, « les délégations financières (*al-maǧlis al-mālī*) ».
[350] Cf., par exemple, *WM*, n° 47, n° 60 et 63, 6 septembre, 9 et 30 décembre 1927.
[351] Le *WM* insiste particulièrement sur ce point dans ses premiers numéros, cf., par exemple, n° 4, 5, 7, 8 et 10.

notamment lorsqu'un imam malékite invite à lire le journal ibadite[352]. La concrétisation de l'échelle algérienne naît aussi des contacts avec l'étranger : les journaux se font l'écho de mesures légales prises à l'étranger concernant les Algériens, conférant une consistance à cette catégorie[353]. La presse réagit également à des discours tenus sur l'Algérie et les Algériens, catégorie dans laquelle elle s'estime inclue[354]. Assimilés aux Algériens lorsqu'ils sont à l'étranger, les Mozabites y prennent davantage en compte cette échelle[355]. Enfin, les premiers articles sur l'histoire, pensée à une échelle algérienne, paraissent dès les années 1920, puis surtout dans les années 1930. Le *Wādī Mīzāb* relaie d'abord la production de deux intellectuels malékites, l'un tunisien, 'Uṯmān al-Ka'āk, l'autre algérien, Mubārak al-Mīlī[356].

L'idée de patrie (*waṭan*) entre de façon parallèle dans le vocabulaire des réformistes. Cependant elle n'est pas nécessairement associée à l'Algérie, comme dans un article théorique important publié en 1926, dans la revue *al-Minhāǧ*, par Abū al-Yaqẓān. Intitulé « la patrie (*waṭan*) et le patriotisme : l'amour de la patrie est un article de foi »[357], il fonde dans l'islam l'attachement à un territoire, ici non défini géographiquement[358]. Le patriotisme égale à la prière et au djihad, il constitue un devoir pour le croyant.

L'échelle algérienne intègre le discours des oulémas du Mzab de façon progressive, sans se substituer aux autres cadres, avec lesquels elle coexiste dans les années 1930. Elle prend alors une consistance plus forte sur le plan politique, avec les références très fréquentes faites au Congrès musulman algérien, aux luttes politiques de la période du Front populaire et aux discussions autour de la question de l'assimilation. Cette dernière est l'occasion pour les réformistes de définir ce que signifie pour eux la qualité d'Algérien, qu'ils souhaitent défendre. Leur discours est très proche de celui des cadres de l'AOMA. La discussion est lancée à l'occasion des débats autour du Front populaire, et notamment de la déclaration de Ferhat Abbas, dans *l'Entente* du 23 février 1936 : « La France, c'est moi ! ». Il devient dès

[352] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Le journal *Wādī Mīzāb* », al-Zawāwī, imam à la mosquée de Sīdī Ramaḍān, affirme que le *WM* est un journal « arabe musulman algérien » et il insiste sur le fait que la différence entre les Algériens et les Mozabites est d'ordre doctrinal (*maḏhabī*).
[353] *WM*, n° 84, 25 mai 1928, « L'écho de la presse », sur le décret beylical du 19 mai 1928 qui accorde aux Algériens installés en Tunisie le droit de voter lors des élections des chambres de commerce et d'agriculture.
[354] Par exemple, *WM*, n° 81, 4 mai 1928, « De l'émir Chakib Arslan au *Wādī Mīzāb* », diffuse un échange entre Chakib Arslan et le journal, qui porte sur les vertus de ce dernier et sur l'Algérie. Autre exemple, *WM*, n° 108, 9 novembre 1928, « Souvent, l'incompétent critique », dément des idées fausses sur l'Algérie en général et sur le Mzab en particulier.
[355] Cf. *AU*, n° 14 et 15, 11 et 18 décembre 1934, « la Tunisie enlace sa sœur l'Algérie. Le mouvement littéraire moderne en Algérie », qui rentranscrit une conférence donnée par Abū al-Yaqẓān à Tunis.
[356] *WM*, n° 4, 22 octobre 1926, une annonce à propos de *L'histoire générale de l'Algérie* de 'Uṯmān al-Ka'āk ; n° 96, 17 août 1928, « Histoire de l'Algérie ».
[357] *AM*, I, n° 7, *raǧab* 1344 (janvier 1926), p. 405-409, « al-waṭan wa-l-waṭaniyya : ḥubb al-waṭan min al-īmān ».
[358] L'analyse d'A. Ghazal, qui y voit l'indice de la naissance d'un sentiment nationaliste au Mzab, paraît à cet égard forcée ou téléologique : A.N. GHAZAL, « The Other Frontiers of Arab Nationalism »..., *op. cit*.

lors le symbole des élites « francisées » à récuser[359]. *Al-Umma* le conspue puis reproduit un article publié par Abbas dans *La Défense* le 8 mai 1936. Il rappelle qu'Abbas avait publié un article qui dégageait « l'odeur désagréable de l'assimilation (*al-indimāǧ*) » et lui avait valu une riposte d'*al-Šihab*[360]. Les discussions sur l'assimilation sont l'occasion d'énoncer très clairement que les Algériens sont musulmans, arabes et doivent le rester[361].

En effet, pour les oulémas réformistes du Mzab, comme pour ceux de l'AOMA, « le peuple algérien est un peuple musulman et arabe », un poème le rappelle[362]. La défense de la langue est – dans lignée du combat de l'AOMA – intimement liée à la défense d'une identité algérienne et à la construction d'un espace de souveraineté culturelle nationale[363]. L'engagement des oulémas pour la langue arabe se manifeste de deux façons. La première est tout à fait comparable à ce que C. Courreye a observé dans son travail de master sur les oulémas de l'AOMA et la langue arabe[364] : il s'agit de la défense, politique, de la place de la langue arabe dans l'enseignement. L'autre voie empruntée par les oulémas du Mzab est la défense de la place de la langue arabe dans l'administration en Algérie. Un article de décembre 1937, porte ainsi sur le statut de la langue arabe dans l'administration des PTT. Le journaliste s'interroge : « Quelle place à la langue arabe en Algérie ? ». Alors que la langue arabe tient une bonne place dans l'administration de la SDN à Genève, elle n'en a que peu en Algérie, où « les autorités cherchent à détruire un élément important de la personnalité algérienne ». L'article relate ensuite comment le président d'une importante association musulmane de Syrie, ayant envoyé à des périodiques algériens des courriers dont l'adresse était écrite en arabe, les a vus revenir avec la mention suivante, du service des PTT d'Algérie : « retourné à l'expéditeur parce qu'il n'est pas tenu compte des adresses rédigées en langue arabe ! ». Et l'auteur de voir dans cette mention l'empreinte de l'oppression qui pèse sur les libertés du pays. « Comment, en Algérie qui était, qui est et sera toujours un pays musulman arabe, le service des PTT ne dispose-t-il pas d'un fonctionnaire sachant cette langue ? »[365] La célébration de la langue arabe revêt une forte dimension apologétique et sert à magnifier ce qui est conçu comme le passé glorieux des Arabes, aux échelles algérienne et

---

359 *AU*, n° 78, 9 juin 1936, « Cri d'un Arabe » ; *AU*, n° 77, 2 juin 1936, « En marge de la religion (*malīya*), principes et vérités, Farhat Abbas ».
360 *AU*, n° 77, 2 juin 1936 : « En marge de la religon (*malīya*), principes et vérités, Farhat Abbas ».
361 Cf. les articles publiés dans *AU*, n° 77, 78, 81, 118, 2, 9 et 30 juin 1936 et 20 avril 1937.
362 *AU*, n° 110, 16 février 1937, « Le peuple algérien est un peuple musulman et arabe ».
363 cf., par exemple, *AU,* n° 148, 28 décembre 1937 : « Lettre d'Orient. Quelle place a la langue arabe en Algérie ? ». Les questions linguistiques occupent une place importante dans les derniers numéros d'*al-Umma*.
364 Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012.
365 *AU,* n° 148, 28 décembre 1937 : « Lettre d'Orient. Quelle place a la langue arabe en Algérie ? ».

globale[366]. La célébration passe aussi par la construction et l'exaltation d'un patrimoine littéraire commun : nombre d'articles sont consacrés à la civilisation arabo-musulmane et à son passé glorieux[367], à ses grandes figures littéraires, comme al-Muṯanabbī[368].

Les discours des oulémas du Mzab font un écho tout particulier à la question des relations entre berbérophones et arabophones : contre le discours ethnique, ils mettent en avant l'unité créée par l'appartenance commune à l'islam[369]. Les appels à réaliser dans la société le *tawḥīd* (l'unicité divine) se succèdent. *Al-Umma* l'affirme, à une échelle maghrébine, « l'islam est une unité (*waḥda*) indivisible »[370], l'idée centrale de l'article étant que Berbères et Arabes sont des musulmans.

> Les colonisateurs prétendent que la communauté musulmane (*al-umma al-islamiyya*) en Afrique du Nord comporte deux groupes (*qismān*) : les Arabes et les Berbères. Ils mentent, par Dieu ! La communauté musulmane est une unité que ne sauraient entamer ni les dialectes (*al-luġāt al-ṭabi'iyya*, litt. les langues naturelles) ni les particularités des coutumes (*mumayizāt al-'awā'id*), au contraire, toutes ces entités (*al-waḥdāt*) concourent à former cette unité sans faille (*mutamāsika*) sous le couvert de l'islam et de la langue arabe. Ces deux forces groupent les fragments de la communauté sous la même bannière arabe. Celui qui rejette (*ankara*) ce fait dénie (*kafara*) la vérité révélée par Muḥammad b. 'Abd Allāh, l'envoyé de Dieu, sur lui soient la prière et le salut. La nature de l'islam, c'est l'unicité (*al-tawḥīd*) et la communauté musulmane est à elle seule une unicité dans toutes ses spécificités.

Cette idée, le *Wādī Mīzāb* l'a proclamée, avant cela, dès 1926, dans une adresse « aux Algériens »[371]. Selon l'auteur, les « Algériens musulmans » sont « tous des frères, partageant une religion, une langue, une race (*ğins*) et une patrie (*waṭan*), et éprouvant les mêmes joies et les mêmes souffrances ». Leur fraternité est fondée sur un père commun, l'islam et une mère commune, l'Algérie. En découle une égalité de droit et de devoir, comme entre frères d'un

---

[366] Abū al-Yaqẓān cherche les causes du développement de cette langue, ou en célèbre le génie. Cf. *AU*, n° 75, 19 mai 1937, « L'évolution de la langue arabe et les causes de sa croissance » ; *AU*, n° 119, 27 avril 1937, « Vous les Arabes ! ».
[367] *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « La civilisation de l'islam et la ville arabe » ; *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « La volonté ».
[368] *AU*, n° 59, 21 janvier 1936, « Célébration d'al-Muṯanabbī à Fès ».
[369] Même si elles sont pour la plupart formulées en Algérie, ces idées s'appuient aussi sur la réflexion d'Abū Isḥāq, au Caire. En 1939, il publie dans Al-Fatḥ des articles sur l'histoire des Berbères, avant et pendant l'ère musulmane. Il développe un discours historique qui intègre les Berbères à la nation algérienne et repense les rapports entre Berbères et Arabes. Il développe l'idée – présente aussi dans l'œuvre d'Al-Madānā – que de toutes les nations qui ont conquis l'Afrique du Nord, la nation arabe a été celle avec laquelle les Berbères avaient le plus d'affinités. La fusion des deux entités aurait été opérée par l'islam et aurait donné le jour à une nation, « unie par une religion, un système éthique, un Coran, une qibla et un prophète » : A.N. GHAZAL, *Islamic reform and Arab nationalism…*, *op. cit.*, p. 110.
[370] *AU*, n° 115, « l'islam est une unité (*waḥda*) indivisible ».
[371] *WM*, n° 1, 1er octobre 1926, « Ô Algérien ! »

même sang. Aucune différence ne doit être faite entre les divers « tribus et groupes (*al-qabā'il wa al-ṭawā'if*) » arabes, mozabite et kabyle, car elle ne peut amener que des déceptions.

> Ô Algérien, si tu es seul, ta force est égale à l'unité, tandis que si tu es avec tes frères musulmans, ta puissance est renforcée par celle de tes cinq millions de coreligionnaires. Si tu es isolé, tu ne peux faire valoir qu'une voix, tandis que dans le cas contraire, ce sont cinq millions de voix qui se font entendre. Qu'y-a-t-il donc de plus fort : la voix d'un seul ou celle de la collectivité ?[372]

Ce type de discours revient souvent[373], insistant sur l'union, mais les catégories varient : Arabes, Kabyles, Mozabites, mais aussi entre Mozabites et malékites[374], entre Arabes, ibadites et non Arabes[375]. Tantôt le moteur de l'unité est la mère patrie algérienne, tantôt il est dans l'islam[376]. Ces appels à l'unité reflètent les difficultés à la faire advenir au quotidien. Un article d'août 1937 l'indique, qui donne le récit d'une « amitié entre un Algérois et un Mozabite » : deux commerçants font la démonstration qu'une amitié très forte les unit à l'occasion d'un accident de voiture, durant lequel chacun d'eux demande aux personnes présentes de sauver l'autre. L'auteur conclut en présentant cette histoire comme un exemple à suivre, dans une période de crise économique et politique où la division entre ibadites et malékites se répand.[377]

Le fondement linguistique et religieux donné à l'Algérie par les oulémas constitue un exemple de son enchâssement possible dans leur « monde musulman », puisqu'ils en forment deux composantes essentielles. En revanche, les « juifs » et les Européens ne sont pas inclus dans cette patrie algérienne imaginée. Dès les années 1920, « les juifs » sont spécifiés et assimilés aux Européens dans le *Wādī Mīzāb*[378]. La presse d'Abū al-Yaqẓān connaît une inflexion nettement antijuive dans les années 1930. *Al-Umma*, commence à évoquer « les juifs » comme « des virus » de la vie politique algérienne, à propos des émeutes antijuives de Constantine et d'autres incidents comparables dans le Constantinois[379], dans le contexte social

---

[372] *WM*, n° 1, 1er octobre 1926, « Ô Algérien ! »
[373] Cf., notamment, *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « Ô, Algérien ».
[374] *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « La vie de la presse et l'apparition du *Wādī Mīzāb* ».
[375] *WM*, n° 20, 18 février 1927. « Un siècle d'ignorance ».
[376] *WM*, n° 26, 1er avril 1927, « Nous et vous ».
[377] *AU*, n° 132, 3 août 1937, « Les difficultés font apprécier la vraie amitié de la fausse tendresse »
[378] L'exemple le plus net en est une fable, intitulée « Un coq moderne » (*WM*, n° 12), dans laquelle un « coq juif » représente l'Occident.
[379] Sur les émeutes d'août 1934 à Constantine, cf. l'article de Joshua COLE, « L'Anti-sémitisme et la situation coloniale en Algérie entre les deux guerres : les émeutes anti-Juifs à Constantine, août 1934 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 108, décembre 2010, p. 3-23. Dans *AU*, à propos de ces incidents, ou d'autres dans la région, cf. : *AU*, n° 7, 30 octobre 1934, « Les microbes de la vie algérienne » ; n° 8, 6 juin 1934, « les juifs » ; n° 12, 4 décembre 1934, « Agression des musulmans par les juifs à Skikda » ; n° 21, 19 février 1935, « En marge des incidents de Sétif ».

et politique difficile des années 1933-1935[380]. Puis, à la fin des années 1930, le même journal publie quelques articles nettement antisémites, dont certains seraient, selon Yves-Claude Aouate, des reproductions d'articles de la presse nazie, information qui mériterait d'être vérifiée[381]. Cette exclusion des populations juives de la patrie algérienne répond aux réflexions sur la communauté locale, dont les contours sont aussi définis par des critères religieux.

2. Une communauté dans la nation ?

Parallèlement à l'appartenance à une *umma* globale, les oulémas ont pour identifiant une *umma* locale, ibadite et mozabite, qui prime sur l'Algérie, au moins jusqu'aux années 1940. La période les voit opérer un important effort, d'une part pour produire un récit historique d'un type nouveau, influencé par les façons européennes d'écrire l'histoire et, d'autre part, pour repenser les liens unissant les ibadites à la majorité sunnite. Parmi les discours du réformisme ibadite, ces derniers sont les seuls à leur être véritablement propres, même s'ils répondent aussi à l'effort des réformistes sunnites pour penser l'unité des musulmans.

Une histoire ibadite

Les évolutions considérables que l'écriture de l'histoire connaît en Algérie, entre la fin du XIXe siècle et l'Entre-deux-guerres, ont été étudiées par H. Touati puis par J. McDougall. Ce dernier a démontré la contribution des historiens à l'invention de la nation algérienne et l'usage qu'ils avaient fait pour cela des modèles historiographiques positivistes européens, délaissant les modes d'écriture de l'histoire hérités de la période classique[382].

Les historiens du Mzab n'échappent pas à ces évolutions, mais ils ne mettent pas leur plume au service d'une histoire algérienne. La « communauté imaginée »[383] dont ils pensent l'authenticité, le passé glorieux et la continuité face aux idéologues de la colonisation est la *umma* ibadite. Ils cherchent dans le passé ibadite du Maghreb les fondements d'une histoire

---

380 Sur la crise politique des années 1933 à 1935, cf. C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2…*, *op. cit.*, p. 419-432.

381 Yves-Claude AOUATE, *Les juifs d'Algérie pendant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945)*, Thèse d'histoire, sous la direction d'André Nouschi, Université de Nice, 1984, p. 31. Parmi les trois articles qu'il mentionne, l'un semble bien relayer une propagande antisémite allemande : *AU*, n° 156, « Pour sauver la civilisation européenne des complots juifs ». Ce court article expose les propositions d'un ministre roumain pour chasser les juifs d'Europe, ainsi que la politique nazie à leur encontre. Un autre article, non mentionné par Aouate, est nettement antisémite : n° 165, 3 mai 1938, « le danger de l'immigration juive en France ». Là encore, l'article est court. Il relaie des propos tenus à Paris, très hostiles à la naturalisation des immigrés juifs.

382 Houari TOUATI, « Algerian historiography in the nineteenth and early twentieth centuries : from chronicle to history », *in* Michel LE GALL et Kenneth J. PERKINS (éd.), *The Maghrib in Question: Essays in History & Historiography*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 84-94 ; J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*

383 Benedict R. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

mozabite. Le passage d'un mode d'écriture « prémoderne », inspiré des modèles de l'historiographie arabe médiévale, à un modèle d'inspiration positiviste se situe dans les années 1920. Les cheikhs Abū Isḥāq et Bakillī produisent un récit qui tranche sur ceux d'Aṭṭfayyiš, à la génération précédente, qui étaient empreints des modèles des chroniques et des *siyār* médiévaux[384].

Avant de faire écho aux productions d'Uṯmān al-Ka'āk et de Mubārak al-Mīlī sur l'Algérie[385], le *Wādī Mīzāb* se lance dans l'écriture d'une histoire « moderne » des ibadites. Il publie, de novembre 1926 à mars 1927, six longs articles sur l'histoire des Rustumides, écrits par Bakillī. Le récit qu'il livre de l'histoire rustumide se déroule de façon chronologique. Il affirme s'être lancé dans cette entreprise en raison de l'importance de la science, et de l'histoire en particulier, pour le développement des communautés. Contrairement au temps providentiel dans lequel se situent encore les récits d'Aṭṭfayyiš, Bakillī organise les articles en séquences causales et chronologiques affirmant une continuité historique : après un article sur l'arrivée des « porteurs de lumière » ibadites au Maghreb[386], un deuxième est consacré à la fondation de Tahert et à l'organisation de l'imamat rustumide[387]. Suit un exposé de la vie culturelle et du rayonnement de cet Etat[388], avant que trois autres articles présentent les règnes successifs, les divisions des ibadites et la chute de l'imamat sous les coups des Fatimides[389].

Le caractère apologétique de l'ensemble est affirmé dès l'introduction ; il s'agit de valoriser l'histoire d'un Etat trop méconnu : les Rustumides sont ignorés des historiens qui s'intéressent aux Omeyyades alors même que les premiers auraient régné 40 ans de plus que les seconds (l'auteur amalgame en réalité différents imamats proclamés au Maghreb et qui ne sont pas tous en lien avec la dynastie rustumide)[390]. Il importe à Bakillī de réparer cette injustice et de faire connaître le rayonnement du royaume rustumide, présenté sous les traits d'un Etat moderne, doté de circonscriptions administratives (40 gouvernorats) et d'une « police secrète (*al-būlīs al-sirrī*) » et dont la prospérité, la sûreté et la justice sont vantées[391]. L'attachement aux imams rustumides, les oulémas l'affirment aussi par les noms de plume ou leurs *kunya* (nom d'usage arabe) : les principaux contributeurs de la presse et protagonistes du

---

384 P. CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb »..., *op. cit.*
385 Sur al-Ka'āk et al-Mīlī, cf. Clémentine GUTRON, « Kaâk Othman », *in* François POUILLON (éd.), *Dictionnaire des orientalistes*, consulté en ligne : http://dictionnairedesorientalistes.ehess.fr/document.php?id=143 ; Aomar HANNOUZ, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Mili et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, 10, 2014, p. 115-141.
386 *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
387 *WM*, n° 8, 19 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
388 *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
389 *WM*, n° 16, 20 et 24, 14 janvier, 18 février et 18 mars 1927, « L'histoire des Rustumides ».
390 *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
391 *WM*, n° 8, 19 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».

réformisme ibadite en Algérie ont adopté des noms d'imams rustumides : Bakillī signe 'Abd al-Raḥmān, prénom (*ism*) d'Ibn Rustum ; Aflāḥ, pseudonyme du cheikh Bayyūḍ est l'*ism* d'un petit-fils d'Ibn Rustum, quant à Abū al-Yaqzān, c'est la *kunya* d'un des fils du précédent. Les oulémas s'identifient clairement à la geste ibadite médiévale au Maghreb.

L'histoire racontée par Bakillī est affirmée comme ibadite et berbère. Bien qu'écrite en interaction avec les productions savantes européennes, elle s'ancre dans une tradition apologétique ibadite fort ancienne, présente encore chez Aṭṭfayyiš. Il s'agit pour lui de disculper les principales figures de l'ibadisme de violences qui leurs sont attribuées : évoquant celui qui aurait été, le premier, élu imam ibadite au Maghreb, Abū al-Ḫaṭṭāb al-Ma'āfirī, Bakillī le dédouane d'actes barbares que des auteurs lui imputent lors de la prise de Kairouan[392]. Une décennie plus tard, un article d'*al-Umma* reprend ce thème. L'auteur, un Mozabite de Batna, se plaint des écrivains qui maltraitent l'histoire des ibadites et la défigurent, parmi lesquels il place Chakib Arslan[393]. Il est question d'Abū al-Ḫaṭṭāb et de massacres commis lors de la prise de Kairouan. L'écriture de l'histoire ibadite reste en cela tributaire d'une apologétique ancienne, qui a trait à la question du *takfīr* (l'excommunication) et à l'assimilation des ibadites aux kharijites.

Un deuxième élément à tonalité apologétique est la présentation de la vie culturelle sous les Rustumides. Bakillī met en valeur le fait que des textes ont alors été écrits en langue berbère et l'idée que l'ensemble de la société, élite comme peuple, parlait à la fois les langues arabe et berbère. Cette valorisation du berbère, rarissime dans les sources de cette thèse, est à comprendre de deux façons. D'une part, elle s'ancre dans une apologétique ancienne, valorisant les Berbères comme peuple élu et qu'Aṭṭfayyiš, à la fin du XIX^e^ siècle, revendique toujours[394]. D'autre part, il s'agit de la sorte pour l'auteur de démentir les propos de « certains historiens [qui] pensent que la langue arabe n'était pas dominante parce que les Rustumides

---

392 *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».

393 *AU*, n° 61, « Eclaircissements pour ceux qui critiquent les oulémas ibadites anciens et contemporains. Pour la démonstration de la vérité ».

394 Le chapitre IV de la *Risāla al-šāfiya* est consacré à la mise en valeur des ibadites et en fait notamment la démonstration en réutilisant des hadith apocryphes dont certains se trouvent, dans des versions extrêmement proches, dans un siyār ibadite maghrébin du IX^e^ siècle, couramment nommé *Kitāb* d'Ibn Sallām. Certains désignent directement, par l'emploi de l'ethnotype, les Berbères comme peuple élu, préservé de la *fitna*, et appelé par le prophète Muḥammad à redresser l'islam que les Arabes auront laissé choir. D'autres n'utilisent pas de catégorie ethnique, mais désignent l'ibadisme comme doctrine (*da'wa*) vraie, et dont les tenants sont appellés aussi à « relever » l'islam. Le discours apologétique d'Aṭṭfayyiš assimile donc l'ibadisme – pensé comme orthodoxie – aux Berbères, et l'élève en unique doctrine (*maḏhab*) ou groupe (*firqa*) authentiquement musulmane. Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910, p. 68-84 ; sur le *Kitāb* d'Ibn Sallām et ces hadiths de promotion des Berbères, cf. Cyrille AILLET, « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial : a New Reading of Ibn Sallām's *Kitāb* (3d/9th c.) », *in Ibadi theology : Rereading Sources and Scholarly Works*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, à paraître.

sont à l'origine des berbères »[395]. Le propos n'est pas précis, mais sont probablement visés les discours historiques européens mettant en valeur le passé berbère du Maghreb et affirmant le caractère tardif de son arabisation.

La tonalité apologétique du texte n'est toutefois pas offensive : Bakillī affirme le souci d'inclure la majorité sunnite des musulmans à son discours. A l'en croire, les Rustumides feraient « la fierté » de tous les musulmans[396]. Il essaie également d'atténuer le caractère confessionnel de son propos en affirmant que « les raisons qui ont motivé [les imams rustumides] ne sont pas uniquement d'ordre religieux, à savoir l'appartenance à la même doctrine (*maḏhab*) ibadite, mais [ressortent aussi de] l'intérêt général (*maṣlaḥa*) des musulmans »[397]. Il insiste plus loin sur la diversité des populations vivant dans le royaume, 'Abd al-Raḥmān b. Rustum ayant réussi à réunir des personnes de « différentes couleurs et parlant des langues différentes »[398]. Le rayonnement culturel du pays s'expliquerait aussi par la coprésence à Tahert, sa capitale, de différentes doctrines (*maḏāhib*), laquelle aurait créé une émulation conduisant à une amélioration de la vie intellectuelle[399].

Ces formes d'écritures inédites de l'histoire visent à penser le passé des ibadites maghrébins, mais aussi à donner un nouveau visage aux relations entre les ibadites et les musulmans. Le cadre algérien en est toutefois absent.

La fin de l'hérésiographie ?

Le discours des oulémas réformistes est marqué par la fin de la relation d'exclusion mutuelle qui avait jusqu'alors prévalu dans les écrits des oulémas ibadites sur les sunnites. Ce *taqrīb* entre ibadites et sunnites est une modalité ibadite des discours et des efforts menés ailleurs dans le réformisme musulman pour rapprocher les différents groupes (*firaq*) de l'islam[400]. Il est probablement aussi la conséquence du recours croissant des *uṣūl al-fiqh* ibadites aux hadiths sunnites pour les besoins de l'*iğtihād*[401].

---

[395] *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
[396] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
[397] *WM*, n° 8, 19 novembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
[398] *WM*, n° 16, 14 janvier 1927, « L'histoire des Rustumides ».
[399] *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « L'histoire des Rustumides ».
[400] Sur le rapprochement entre chiites et sunnites, cf., notamment : S. MERVIN, *Un réformisme chiite…*, *op. cit.*, p. 275-330 ; Rainer BRUNNER, *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin, K. Schwarz, 1996.
[401] Avant qu'un processus conscient de rapprochement soit entrepris par les réformistes dans l'entre-deux-guerres, le XIX[e] siècle voit une mutation de la méthodologie du fiqh ibadite, par l'adoption des collections de hadiths sunnites. Ces deux étapes se retrouvent dans le processus de « sunnitisation » du zaydisme, dont B. Haykel montre qu'il procède, dès le XVIII[e] siècle, d'une valorisation, dans les *uṣūl al-fiqh*, de la science du hadith et des autorités sunnites en la matière. Cf. B. HAYKEL, *Revival and Reform in Islam…*, *op. cit.*, p. 10. De la même façon, les travaux de S. Mervin sur le rapprochement (*taqrīb*) entre alaouites et chiites duodécimains

En affirmant la proximité entre ibadites et sunnites, les oulémas réformistes rompent avec une longue tradition doxographique ibadite fondée, comme l'ensemble de la doxographie musulmane, sur l'interprétation d'un célèbre hadith attribué au prophète Muḥammad, présent dans la collection d'al-Rabīʿ b. al-Ḥabīb, et selon lequel les musulmans se diviseraient en 73 groupes dont un seul serait sauvé, la *firqa al-nāǧiya*. Jusqu'au début du XX[e] siècle, les lettrés ibadites sont convaincus d'appartenir à ce groupe sauvé : Aṭṭfayyiš, dans son traité doxographique *mabḥaṯ al-firaq* (Recherche sur les groupes musulmans)[402], cherche à montrer que les ibadites sont la *firqa al-nāǧiya*, seule vraie incarnation de l'islam, les « *ahl al-istiqāma* » (gens de l'intégrité), « *ahl al-ḥaqq* » (gens de la vérité) ou « *ahl al-daʿwa* » (gens de l'appel), et non une école jurisprudentielle parmi d'autres. Le chapitre IV de la *Risāla šafiyya* s'ouvre, quant à lui, sur la phrase suivante :

> La doctrine ibadite wahbite (*maḏhab al-ibāḍiya al-wahbiya*) avec les pratiques cultuelles qui lui sont propres (*diyānātahum*) sont la vérité (*humā al-ḥaqq*) parce qu'elles se conforment au *Coran* et à la *Sunna*.[403]

La position des réformistes les conduit à rompre avec un deuxième discours ibadite : la revendication de l'appartenance au kharijisme et sa défense. Né de l'hérésiographie sunnite, ce terme stigmatise les courants politico-religieux hostiles au parti de ʿAlī comme aux pouvoirs qui se proclamèrent sunnites. Il constitue encore à la période contemporaine une catégorie disqualifiante : les kharijites sont considérés comme étant « sortis » de l'islam. A la fin du XIX[e] siècle, Aṭṭfayyiš ne rejette pas l'appartenance des ibadites au kharijisme : il distingue les ibadites des autres branches de ce groupe stigmatisé[404] et disculpe les ibadites de forfaits injustement mis à leur compte et qui sont le fait « de ceux qui sont appelés Kharijites (*ḫawariǧ*) et sur le compte desquels sont mis des turpitudes (*afʿāl qibāḥ*) »[405]. Jusqu'à ce que

---

montrent l'importance, avant même l'engagement d'une démarche œcuménique, dans les années 1930, de l'adoption, dans les années 1920, de la jurisprudence jaʿafarite (celle des duodécimains) par les alaouites. Cf. S. MERVIN, *Un réformisme chiite*..., *op. cit*., p. 325-329 ; S. MERVIN, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », *in* Rainer BRUNNER, Monika GRONKE, Jens Peter LAUT et Ulrich REBSTOCK (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Ergon, 2002, p. 281-288.

402 Il s'agit selon l'islamologue Josef Van Ess d'un commentaire d'une œuvre du XII[e] siècle, le Lāmīya d'Ibn al-Naẓr. Josef VAN ESS, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen Häresiographischen Texten, tome 2*, Berlin, De Gruyter, 2010, vol. 2/2, p. 1196. L'historien Farid Bouchiba y voit plutôt une « pâle copie » du Mawāqif d'al-Iǧī (m. 756). Cf. Farid Bouchiba, « An unpublished manuscript of doxography : the Mabhath al-firaq of Shaykh Atfayyash », communication au colloque « Ibadi Theology - Rereading Sources and Scholarly Works », 28-30 mai, University of Naples « L'Orientale », Naples.

403 M. b. Y. AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya*..., *op. cit*., p. 68.

404 Ainsi, dans le chapitre IV de la *Risāla šafiyya*, il s'attache à montrer l'originalité de la secte ibadite, ses origines et comment elle diffère d'autres groupes kharijites, les Azraqites et les Ṣufrites sur lesquels il rejette l'accusation de violence et d'« hétérodoxie » : *Ibid*., p. 78-79.

405 *Ibid*., p. 158.

les réformistes s'en démarquent, l'apologétique ibadite consiste à exposer le sens « véritable » du kharijisme et à s'en réclamer :

> On appelle du même nom de Kharijite tous ceux qui se sont affranchis d'un pouvoir oppresseur, comme nous qui sommes sortis de l'oppression (*kul man ḫaraǧa ʿan sulṭān ǧāʾir kamā ḫaraǧnā ʿan al-ǧawra*).[406]

C'est au Caire, sous la plume d'un Tripolitain que l'apologétique ibadite commence sa mue dans la première décennie du XXe siècle, mais sans renoncer à l'identification des ibadites aux « kharijites vertueux » et à la *firqa al-nāǧiya*.[407] Dans l'entre-deux-guerres, émerge sous la plume des réformistes un nouveau positionnement, appelé à faire florès, qui constitue l'une de ces propositions structurant le discours des réformistes et l'une des clés de l'articulation entre l'échelle locale et les deux échelles nationale et globale.

A. Merad et P. Shinar ont mis en évidence les convergences idéologiques qui permettent le rapprochement entre réformistes ibadites et sunnites dans l'entre-deux-guerres. Le premier consacre une section de son ouvrage aux « réformistes et le kharidjisme ». Il y souligne la sympathie que b. Bādīs aurait rencontré au Mzab et donne notamment trois raisons religieuses au rapprochement entre des réformistes sunnites envers les ibadites[408]. Il avance que « les réformistes se montraient affranchis du sectarisme des Ecoles (*maḏāhib*) », que les réformistes étant, selon lui, adeptes du néo-hanbalisme, auraient été « préparés à la tolérance envers le kharidjisme » ; enfin, leur commune « opposition au maraboutisme » en raison de leur valorisation du *tawḥīd*, le principe de l'unicité divine. Il présente un rapprochement qui serait le fait des réformistes sunnites et mentionne simplement au passage l'existence d'un réformisme ibadite, dont il minore le rôle.

Plus qu'un rapprochement doctrinal – les points de divergence entre professions de foi (*ʿaqīda*) ibadite et sunnite ne sont pas discutés – le rapprochement s'opère sur le partage d'un

---

406 *Ibid.*, p. 159.

407 L'œuvre de Qāsim b. Saʿīd al-Šammāḫī (1857- ?), un ibadite d'origine djerbienne, vivant au Caire montre la persistance de cette apologétique au début du XXe siècle dans un opuscule qui constitue une défense de ʿAbduh et Riḍā, laquelle n'implique pourtant pas l'abandon d'une perspective apologétique. En 1906, il publie à l'imprimerie du Manār un court opuscule, intitulé *al-Qawl al-matīn fī-l-Radd ʿalā al-muḫālifīn* (Parole claire en réponse aux contradicteurs). Šammāḫī y relaie les critiques de ʿAbduh contre les écoles juridiques mais les utilise afin de démontrer la perfection de l'ibadisme. Les différentes doctrines sunnites provoqueraient la division et l'affaiblissement des musulmans. En abolissant les écoles juridiques, les sunnites découvriraient que l'ibadisme est la vérité, voie fondatrice et reflet de l'islam originel qui aurait précédé les écoles sunnites. Il reprend le hadith des 73 groupes, affirmant que seuls les disciples de Ǧābir b. Zayd seraient sauvés et distingue aussi entre kharijites vertueux (les ibadites) et mauvais kharijites. Cf. Amal N. GHAZAL, « Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7-1, 2005, p. 119-141.

408 A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*, p. 195-198.

discours et d'un activisme[409]. En effet, outre une certaine rupture avec les traditions jurisprudentielles, les réformistes partagent un consensus rationaliste sur la convergence supposée entre islam et science[410], la lutte contre les « superstitions » et les pratiques cultuelles perçues comme hérétiques[411] et, enfin, la participation commune au double processus culturel et politique de construction de l'Algérie et de l'islam à une échelle globale, comme « communautés imaginées ». Davantage qu'un discours théologique qui mènerait à se rapprocher, c'est l'adoption partagée de pratiques, de valeurs qui les conduit à ce *taqrīb*.

Le rapprochement est manifesté par la production d'un nouveau récit des ibadites sur leurs origines et leurs liens avec la majorité sunnite. Les travaux d'Amal Ghazal le montrent, le personnage clé de ce changement est le cheikh Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš, qui défait l'ibadisme de son association au kharijisme. Il publie en 1924 et 1925 deux longs articles dans la revue *al-Zahrā*', dirigée par al-Ḫaṭīb[412]. Ces « pages de l'histoire de l'ibadisme » redéfinissent les ibadites hors du cadre kharijite : ce dernier est assimilé à ceux qui, tels les Azāriqa et les Ṣufriyya, défendent l'idée que leurs contradicteurs musulmans sont des incroyants, légitimant par là leur mise à mort[413]. Ils ne partageraient pas une origine commune avec les ibadites et ces derniers se seraient, dès l'origine, construits en opposition à eux. Il réécrit l'histoire des ibadites de façon à trouver un socle commun, éliminant toute différence avec les sunnites : au lieu de distinguer les ibadites des rites sunnites, il les distingue des kharijites[414].

Cet essai d'Abū Isḥāq témoigne de l'importance des contentieux historico-politiques dans les relations entre ibadites et sunnites, comparable à leur centralité dans les tentatives de rapprochement entre chiites et sunnites[415]. Le récit d'*al-Zahrā'* se répand dans le courant des années 1930 et se retrouve, à peu de choses près, sous les plumes d'Abū al-Yaqẓān et des

---

[409] Le militantisme commun aux réformistes ibadites et sunnites a principalement lieu au sein de l'AOMA. Il en est question au chapitre III.
[410] P. SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism »..., *op. cit.*, p. 105.
[411] Il en est question au chapitre IV de cette thhèse.
[412] *Al-Zahrā'*, I, n° 3 (15 *rabī' al-awwal* 1343/1924), p. 186-189, « Ṣafḥa min al-Ta'rīḫ : kayfa imtāzat al-Ibāḍiyya 'an al-Ḫawāriğ ? » ; II, n° 2, (15 *ṣafar* 1344/1925), p. 118-121 « Ṣafḥa min ta'rīḫ al-ibāḍiyya. Imāmat al-Ṣalt b. Mālik al-Ḫarūṣī ».
[413] Cf. G. LEVI DELLA VIDA, « Khāridjites », *in EI*[2], Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 1106-1109.
[414] A.N. GHAZAL, « Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought »..., *op. cit.*, p. 131-135 . Il est frappant de constater l'absence totale des chiites de ces efforts de rapprochement. Sans doute est-ce à lier au fait que ces réflexions ont été élaborées dans des contextes très majoritairement sunnites, en l'absence de relation avec des chiites.
[415] Cf. l'introduction de l'ouvrage de R. Brunner, intitulée « The dispute about the correct history » : Rainer BRUNNER, *Islamic ecumenism in the 20th century: the Azhar and Shiism between rapprochement and restraint*, Leiden, Brill, 2004, p. 1-24.

principaux lettrés ibadites du Maghreb[416]. Si le milieu de la *salafiyya* cairote joue un rôle important dans le rapprochement entre ibadites et sunnites (contrairement à l'opposition acharnée de ce même milieu contre les chiites[417]) le contexte colonial algérien, marqué à la fois par le caractère très minoritaire des ibadites et les multiples appels lancés aux musulmans ou aux « Arabes » et « Berbères » à se réconcilier face aux Européens, a certainement joué un rôle fondamental dans la diffusion des nouveaux récits historico-politiques.

La presse ibadite se fait le relais du discours nouveau des réformistes sunnites sur les ibadites. Ces derniers rompent avec une tradition d'hérésiographie, pour présenter les ibadites comme une école juridique sunnite, alors inclue dans l'effort pour réaliser l'unité des écoles. Le *Wādī Mīzāb* publie, en juin 1927, un article de l'historien al-Mīlī, intitulé « les écoles juridiques et l'union ». Le cheikh insiste sur le fait que l'existence de plusieurs écoles juridiques ne doit pas être à l'origine de la division des musulmans. Les jeunes Algériens (davantage que les cheikhs) travaillent à l'unité des musulmans, par-delà les groupes (*firaq*). Il invite à suivre l'exemple des Rustumides, sans préciser qu'ils étaient ibadites. L'article est emblématique : dans l'optique de réaliser l'unité (*ittiḥād*) des musulmans, il fait des ibadites un cinquième rite sunnite et passe sous silence les différences doctrinales[418]. Il ne s'agit là que d'un écho des nombreux articles favorables aux Mozabites publiés entre 1923 et 1926 dans le journal constantinois *al-Nağāḥ*, signalés par Pessah Shinar, puis dans *al-Šihāb*, A. Merad montrant bien que le cheikh b. Bādīs appelle souvent à l'union entre sunnites et ibadites.

La langue commune aux réformistes mozabites a donc pour cadre trois appartenances, tour-à-tour concurrentes et complémentaires : l'évidence d'un « monde arabe et islamique » uni et menacé, un pays (*qaṭar*) et une patrie, l'Algérie et une *umma* locale, ibadite et mozabite. Ces trois échelles façonnent l'expérience qu'ils font du monde et leurs discours. S'ils se perçoivent appelés à une mission de redressement et de réforme de ces trois espaces, c'est au nom de leur croyance en la pureté originelle de l'islam, mais aussi du fait de leur adhésion dans les vertus de la science et des techniques et de la vision qu'ils se font de leur société, analysée à l'aune des binômes arriération/développement et ignorance/science.

---

[416] Amal N. GHAZAL, « Politics and Polemics:Ibadi Theology in North Africa in the Modern Period », communication au colloque « Ibadi Theology - Rereading Sources and Scholarly Works », 28-30 mai, University of Naples « L'Orientale », Naples.

[417] R. BRUNNER, *Annäherung und Distanz...*, *op. cit.*

[418] *WM*, n° 34, 4 juin 1927, « les écoles juridiques et l'union (*al-maḏāhib wa-l-ittihād*) ». Ce discours n'est pas isolé : déjà en 1926, un imam malékite algérois invite à lire le journal *Wādī Mīzāb*, « journal arabe musulman algérien », affirmant que la différence entre ces groupes est seulement d'ordre rituel (*maḏhabī*) : *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Le journal *Wādī Mīzāb* ».

B. Les réformateurs, la science et les techniques

Le discours des réformateurs est fondé sur l'idée que leur société est « arriérée » et qu'ils doivent la sortir de cet état. Ce diagnostic, les expériences qu'ils font et les solutions qu'ils proposent, ils les pensent et les formulent en empruntant à la science européenne ses schèmes d'interprétation du réel. C'est là un deuxième exemple de la reconfiguration profonde du discours religieux. Il est façonné par la foi et la fascination en la science expérimentale et déductive et le progrès techniques. Des thèmes qui ont gagné le Proche-Orient puis le Maghreb dès la fin du XIX^e^ siècle parviennent dans les années 1920 au Mzab.

A la lecture de leur presse – mais aussi d'autres de leurs écrits –, l'importance accordée par les oulémas réformateurs au discours scientifique européen et aux nouvelles technologies, qu'ils qualifient de « modernes », est frappante. Abū Isḥāq, Abū al-Yaqẓān et les contributeurs de leurs journaux sont fascinés par ce qui leur semble une explication de « l'avance » des Européens et ils s'en font les actifs propagandistes, devenant agents de l'acculturation du Mzab à la culture scientifique et technique française. Progressivement, la langue des oulémas s'en trouve modifiée ; ils adoptent les schèmes d'analyse et le vocabulaire scientifique européen pour analyser la situation sociale et religieuse au Mzab.

1. « L'apprentissage de l'arriération »

Les sociétés mozabite, algérienne et le monde arabo-musulman dans son ensemble sont perçus par les oulémas réformistes comme en déclin et repliés sur eux-mêmes, un processus que J. McDougall nomme « apprentissage de l'arriération » à partir de l'analyse de discours réformistes tunisiens et algériens et qui est tout à fait valable pour le Mzab[419]. Invitant à ne pas prendre au pied de la lettre le discours réformiste, il avance que ce n'est pas parce que la société souffre d'arriération qu'une réforme est nécessaire et survient : le réformisme crée l'arriération, pensée comme telle, en intériorisant le regard européen sur la société vernaculaire. En cela, l'invention de l'arriération est indissociable de la croyance en la fonction rédemptrice des modernités scientifiques et technologiques.

Les idées de déclin et d'arriération constituent des *topos* communs aux réformateurs et participent du discours sur leur société, pensée en opposition au monde occidental. Ainsi, l'article « ici et là-bas », publié en octobre 1926 dans le *Wādī Mīzāb*[420], esquisse une comparaison entre « les jeunes Européens », sérieux et travailleurs, et les « jeunes Arabes » qui perdent leur temps à discuter, boire du thé et écouter les femmes, avant de conclure que le

[419] J. McDougall, « Etat, société et culture »..., *op. cit.*
[420] *WM*, n° 3, 15 octobre 1926, « Ici et là-bas ».

monde arabe est colonisable. Quelques mois plus tard, la comparaison porte sur la ponctualité et la fiabilité : contrairement aux Occidentaux, les musulmans ne tiennent pas leurs promesses et ne sont pas ponctuels[421]. Plus loin, la paresse des musulmans, comparée au courage des Occidentaux, invite le journaliste à penser qu'il vit des temps apocalyptiques[422].

L'invention de l'arriération se présente sous la forme d'un diagnostic qui justifie le discours et l'action de réforme. De très fréquents articles égrainent les raisons du déclin, des Arabes, des musulmans, ou encore des Algériens : en janvier 1926, « les causes de la décadence des musulmans »[423], puis ce constat : « l'islam agonise et les musulmans s'affaiblissent »[424]. Le 6 août 1935, *al-Umma* reprend ce qui est quasiment un marronnier : « la grande maladie de l'Orient »[425], ou encore en mars 1937 « les raisons de notre déclin et de notre décadence »[426], puis, un an après, « la maladie des musulmans et son remède »[427].

Le déclin et le retard vont de pair et ils sont estimés par rapport à la situation de l'Occident colonisateur. Un premier volet est la faiblesse économique, perçue comme l'une des origines de la colonisation[428], un autre en est le retard scientifique, compris aussi bien en terme de sciences positives que de sciences religieuses[429]. Les oulémas diagnostiquent de la sorte tout un ensemble de causes à une situation qu'ils qualifient d'« arriération (*al-ǧumūd*) » et de « décadence (*al-inḥiṭāṭ*) », lesquelles expliqueraient historiquement la situation de dépendance des pays musulmans et dont ils attribuent la responsabilité aux musulmans eux-mêmes[430]. Les réformistes du Mzab, comme d'autres au Maghreb, « déplace[nt] la responsabilité des effets de l'oppression coloniale sur les colonisés »[431] et reformulent, dans une rhétorique propre, le regard projeté par les Européens sur leur culture et leur société. L'invention de l'arriération est liée à celle d'une modernité islamique et authentique. Ce discours binaire est lisible dans la vision de l'histoire véhiculée par certains articles d'Abū al-Yaqẓān, qui fait alterner des cycles où rayonnent des oulémas et des cycles d'ignorance. Reprise par le cheikh Dabbūz, elle a été évoquée au début de ce chapitre.

---

[421] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « La promesse ».
[422] *WM*, n° 18, 28 janvier 1927, « Nous sommes à la fin des temps ».
[423] *WM*, n° 14, 1er janvier 1926, « L'islam et les musulmans ».
[424] *WM*, n° 17, 21 janvier 1926, « L'Islam agonise et les musulmans s'affaiblissent ».
[425] *AU*, n° 36, 6 août 1935, « La grande maladie de l'Orient ».
[426] *AU*, n° 112, 9 mars 1937, « Les raisons de notre déclin et de notre décadence ».
[427] *AU*, n° 157, 8 mars 1938, « Maladie des musulmans et le remède ».
[428] *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « L'économie ».
[429] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « Oh, peuple, écoutez et soyez attentifs ! » ; *AU*, n° 75, 19 mai 1936, « L'appétit scientifique de la nation est mort. Comment l'éveiller ? ».
[430] *AU*, n° 19, 5 février 1935, « Les peuples décadents (*munḥaṭa*) sont parmi les peuples actifs (*al-ḥayya*) comme un petit enfant dans la famille » ; *AU*, n° 73, 6 mai 1936, « Notre stupidité nous a menés là ! ».
[431] J. MCDOUGALL, « Etat, société et culture »..., *op. cit*., p. 299.

Les solutions proposées par les oulémas ont été éclairées par une abondante bibliographie sur les réformismes musulmans. Hormis le fait qu'il est tenu par des ibadites, le discours des réformistes du Mzab ne diffère pas de celui de leurs homologues du Maghreb, d'Egypte ou d'ailleurs. Il participe de « lieux communs » qui ont « l'autorité du banal », pour reprendre une expression de J. Dakhlia[432]. Il s'agit, par un retour à une « authentique » pratique de la religion et à une meilleure connaissance de la langue, de réinvestir le génie de l'islam et de la civilisation arabe[433]. Les oulémas du Mzab, comme ceux de l'AOMA, s'érigent ainsi en pédagogue de l'identité, en éleveurs de la conscience de soi[434] :

> L'Algérien ne reçoit pas une formation purement islamique susceptible de lui faire prendre conscience de lui-même et lui faire savoir qu'il est né maître de ce pays et non esclave. […] Cette formation seule peut lui faire aimer la grandeur et détruire en lui les tares congénitales pour leur substituer les qualités morales et les bons principes, lesquels vont composer sa vie dans la société ; c'est alors qu'il grandit avec une âme élevée, plein d'ambition, car l'islam est le berceau de la civilisation et la source des hautes vertus. Cette préparation de l'enfance incombe aux parents seulement ; s'ils la négligent, ils en sont les seuls responsables[435].

L'opération proposée est formulée comme un retour à une ipséité, alors qu'elle résulte de et effectue simultanément un changement profond de regard sur la société[436]. Un des éléments de ce changement de regard et de l'intériorisation du regard porté par les colonisateurs sur les colonisés est la foi dans les théories scientifiques européennes et la fascination pour les innovations technologiques.

2. « Les sciences modernes chez les Arabes »

Nouveautés, innovations, modernité : de ces mots, la presse des oulémas bruisse et elle rend aussi bien compte d'événements et de théories scientifiques, promeut des innovations, ou encore « éduque » les lecteurs aux normes hygiéniques nouvelles et tente d'acclimater localement ce qu'elle perçoit comme des techniques et des sciences occidentales[437].

---

[432] Jocelyne DAKHLIA, *Le divan des rois : le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998, p. 11-27.

[433] *WM*, n° 13, 25 décembre 1926, « L'islam et son impact sur la vie » ; *AU*, n° 40 et n° 41, 3 et 10 septembre 1935, « Notre génie perdu, comment on doit le sauvegarder et réinvestir ».

[434] J. MCDOUGALL, « Etat, société et culture »..., *op. cit.*, p. 289-292.

[435] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 49, 5 novembre 1935, « Peut-on créer une faculté religieuse scientifique en Algérie ? ».

[436] *AU*, n° 57, 13 janvier 1936, « Réveille-toi de ton sommeil ! ».

[437] Sur la naissance de la notion de « science occidentale », notamment dans l'Egypte du XIX^e^ siècle, cf. Marwa ELSHAKRY, « When Science Became Western: Historiographical Reflections », *Isis*, 1-101, mars 2010, p. 98-109.

« Le goût des voitures volantes »

La presse des réformateurs se fait l'écho, dans quasiment chaque numéro, de découvertes aussi bien technologiques, que scientifiques et médicales. *Al-Minhāğ* rapporte par exemple « la découverte scientifique du radium »[438], et *al-Umma* les célébrations, en 1936, du deuxième centenaire de la description du caoutchouc par La Condamine (1707-1774)[439].

Les lettrés qui dirigent ces périodiques, ou ceux qui y signent des articles, ont manifestement absorbé la mythologie du progrès et de la civilisation européenne, et rapportent les « avancées » technologiques, un peu partout dans le monde : l'invention de la radio, d'un « avion pour tous », de « la plus grosse lentille grossissante du monde » sont autant d'occasions de célébrer la nouveauté[440]. Le journal *Wādī Mīzāb* contient un temps une rubrique spéciale, dédiée à la science, les « extraits (*muqtaṭafāt*) », probable allusion à la revue mensuelle de vulgarisation scientifique à grand tirage *al-Muqtaṭaf*[441]. Le goût des inventions peut aussi prendre un tour plus fantaisiste, le même hebdomadaire annonçant des « voitures volantes », ou « le plus étrange dans le monde des inventions »[442]. Le *Wādī Mīzāb* et *al-Umma* sont attentifs aux signes de cette « modernité » technologique dans le monde musulman, par exemple la construction d'aéroports dans le Golfe persique, l'invention d'une batterie dans la péninsule arabe, ou, au Mzab, l'électrification de la vallée en juin 1935 et le premier voyage aérien entre Blida et Ghardaïa en mars 1938[443].

A côté des découvertes et innovations, les diverses théories scientifiques alors en vogue figurent en bonne place parmi les informations diffusées par la presse ibadite. Les oulémas participent à la diffusion de la théorie microbienne, tâchant d'expliquer avec pédagogie comment des micro-organismes peuvent être vecteur de maladies. *Wādī Mīzāb*

---

[438] *AM*, I, n° 3, *rabī' al-awwal*, « la découverte scientifique : le radium (*al-iktišāf al-'ilmī. ''al-rādiyūm''*) », p. 172.

[439] *AU*, n° 17, 15 janvier 1935, « 200 ans après une grande découverte ».

[440] *AU*, n° 3, 2 octobre 1924, « L'invention de la radio » ; *AU*, n° 5, 16 octobre 1924, « Radio artisanale » ; *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « La plus grosse lentille grossissante du monde » ; *AU*, n° 15, 25 décembre 1934, « Un avion pour tous ».

[441] Fondée en 1876 à Beyrouth, puis transférée au Caire en 1888, elle paraît jusqu'en 1952 et aborde tous les secteurs de la science et des technologies. Sur la revue *al-Muqtaṭaf*, cf. le cours en ligne de Karam Rizk, « Al-Muqtataf : une manière inédite de concevoir la science en langue arabe », sur le portail de la communauté thématique HEMED, coordonnée par D. AVON : http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html

[442] *AU*, n° 33, 16 juillet 1935, « Extraits scientifiques » : la radio et les accidents de la route ; un radioréveil fonctionne sans fil ; se défaire du tabac ; *AU*, n° 36, 6 août 1935, « Les voitures volantes » ; *AU*, n° 37, 13 août 1935, « Le plus étrange dans le monde des inventions ».

[443] *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « L'éclairage électrique au Mzab » ; *AU*, n° 31, 2 juillet 1935, « L'invention de Kāmal al-Ṣabāḥ fait de la péninsule arabe un paradis ; *AU*, n° 49, 5 novembre 1935, « Des aéroports dans le golfe persique » ; *AU*, n° 158, 15 mars 1938, « De Blida à Ghardaïa : premier voyage par les airs ».

consacre un article aux microbes dès son premier numéro, thème repris par la suite[444]. Une dizaine d'années plus tard, *al-Umma*, dans un article publié en deux fois, expose le rôle joué par les mouches dans la diffusion des maladies. Une typologie des mouches est suivie d'un long développement sur les mouches domestiques (*ḏubāb al-bayt*), véritables « véhicules pour les virus et les microbes »[445], une comparaison avec le rôle des automobiles dans le transport humain venant appuyer la démonstration. Une visée pratique sous-tend l'article : des conseils sont donnés quant aux conditions et à la durée de conservation des viandes et du beurre[446].

La presse d'Abū al-Yaqẓān se fait l'écho de la théorie darwinienne, ou de théories sur les bienfaits du rire[447]. L'article évoquant la théorie de l'évolution n'en est pas à proprement parler une défense : le *Wādī Mīzāb* n'a pas le format d'une revue et ne se prête pas aux discussions épistémologiques et exégétiques qu'*al-'Urwa al-wuṯqā* ou *al-Manār* ont portées[448]. Les hebdomadaires témoignent toutefois de l'écho des théories de l'évolution – dans toute la variété de leur réception – au Mzab et participent des transformations mutuelles des objets « science » et « religion » provoquées, sur le long terme, par les débats en arabe autour de Darwin[449]. En juin 1936, des« Propos sur la réforme (*iṣlāḥ*) et l'innovation (*taǧdīd*) » sont tenus dans *al-Umma*, exposant que le changement est le propre de la vie, que le refuser est une forme d'agonie. Pour l'auteur, la loi de l'évolution domine tout et les dirigeants doivent en tenir compte, accompagnant les peuples vers le changement, mais sans heurt, au jour le jour[450]. Les théories évolutionnistes influencent profondément la vision que les oulémas se font de leur société, et même de leur propre rôle : un entretien donné, quelques décennies plus tard, par le cheikh Bayyūḍ à l'islamologue P. Cuperly en témoigne. Le cheikh y explique l'apparition de « personnalités », notamment de réformateurs, au sein d'un peuple, comme une conséquence de la sélection naturelle, laquelle équivaut ou exprime la loi divine.

> L'émergence des personnalités au sein d'un peuple, ou dans un pays comme celui-ci, se réalise, comme je l'ai dit, par mode divin. L'homme émerge, comme disent les savants de la nature, par la sélection naturelle : un arbre donne naissance à un rameau qui porte des

---

[444] *WM*, n° 1, 1er octobre 1926, « Les microbes » ; *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « Les microbes de la maladie ».
[445] « *Yumkinuka an tusammī ḏubāb al-bayt bi-siyārāt al-ǧarā'ṯim wa-l-mīkrūbāt* ».
[446] *AU*, n° 35 et 36, 30 juillet et 6 août 1935, « Les mouches et les maladies », 30 juillet 1935 et 6 août 1935.
[447] *WM*, n° 4, « Le cerveau » ; *AU*, n° 44, « Le rire ».
[448] Cf. Abū al-Wafā' al-AFGANI, *Réfutation des matérialistes*, traduit par Amélie-Marie GOICHON, Paris, Geuthner, 1942 ; Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, Oxford University Press, 1970. Sur les réformistes et la science, cf. le cours en ligne d'Aline Schlaepfer, « Le réformisme islamique et la science moderne », sur le portail de la communauté thématique HEMED, coordonnée par D. AVON : http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html
[449] Marwa ELSHAKRY, « Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution », *Zygon*, 46-2, 2011, p. 330-344.
[450] *AU*, n° 79, 16 juin 1936, « Propos sur la réforme (*iṣlāḥ*) et l'innovation (*taǧdīd*). Les principes de la vie ».

> feuilles. Certains d'entre elles meurent, puis des bourgeons se mettent à pousser et des fleurs éclosent. Elles tombent sans produire de fruit. Elles tombent pour des raisons mystérieuses que Dieu seul est à connaître, qu'il soit loué et exalté ! Puis une autre fleur jaillit, grandit et s'affermit, et c'est elle qui donnera le fruit. C'est ce que nous voulons dire par sélection naturelle.
> Il en est de l'homme comme des plantes, des arbres, des animaux. La sélection naturelle règne dans toute l'humanité. A partir de l'expérience et l'étude de l'histoire, l'homme ne peut en aucun cas dire de lui-même : je me grandirai pour devenir un leader. C'est la sélection naturelle ou la sélection divine qui le place au rang qu'il mérite.[451]

Les régimes de vérité scientifique et religieux s'interpénètrent aussi lorsque la science vient conforter le discours religieux et juridique des oulémas. M.-H. Benkheira montre que Cheikh Bayyūḍ se réfère dans ses *fatwā* à des autorités scientifiques – un médecin, en l'occurrence – en plus des autorités reconnues par la méthodologie du fiqh, cherchant par là à renforcer la portée de son propos[452]. Les pères blancs ne s'y trompent pas qui, en novembre 1944, notent dans leur diaire, à propos des idées du cheikh Bayyūḍ, que « la science est le talisman qui doit rendre les musulmans capables de sortir de la tutelle des puissances chrétiennes »[453].

Hygiène et santé, les conseils des oulémas

L'acculturation aux technologies, aux sciences et à la médecine européenne passe au Mzab par les lettrés, et non uniquement par les politiques des administrateurs ou des associations européennes de bienfaisance. Les oulémas réformateurs intègrent à leur mission de guidance et de promotion du bien les normes d'hygiène construites et diffusées depuis l'Europe, et qui leur parviennent souvent *via* le Proche-Orient.

Les journaux deviennent un lieu de diffusion de « conseils de santé »[454]. Le *Wādī Mīzāb*, dès son premier numéro, expose que les mères ont pour devoir de veiller au renouvellement de l'air dans la maison, notamment en apprenant à leurs enfants à laisser les fenêtres ouvertes[455]. Ce discours fait écho aux préoccupations hygiénistes des administrateurs du Mzab qui, de façon classique en contexte colonial, envisagent la maladie comme une conséquence des pratiques et des mœurs des populations locales. Ils dénoncent l'exiguïté et le manque d'aération des logements de la région, à l'origine, selon eux, de problèmes sanitaires,

---

[451] Pierre CUPERLY, « Entretien avec le Cheikh Bayyūḍ », Texte préparatoire à l'« Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ », *Etudes Arabes*, 30, 1972, 26-52. Archives du CCDS, Ghardaïa., p. 21-22.
[452] Muhammad Hocine BENKHEIRA, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997, p. 101-102.
[453] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945), 26 novembre 1944.
[454] *AU*, n° 29 et n° 30, 18 et 25 juin 1935, « Conseils de santé ». Voir aussi *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Variation sur la santé ».
[455] *WM*, n° 1, 1er octobre 1926, « l'air ».

notamment dermatologiques et respiratoire[456]. L'air et l'eau, fondements du discours hygiéniste, reviennent à plusieurs reprises dans les journaux. L'eau y est présentée comme un « fondement de la santé »[457], associée à la promotion de l'usage du savon et les oulémas participent de la volonté coloniale d'éduquer les « masses indigènes » à l'hygiène[458].

Ces discours renvoient à des changements dans les pratiques de consommation, au moins dans les villes du nord. A côté des articles, certaines des publicités insérées dans le journal *al-Umma* font la promotion de produits d'hygiène, comme la pâte à dents « La perle » ou la « poudre à récurer Cif »[459]. Pour le Mzab même, la pénétration de nouvelles pratiques inspirées de l'hygiénisme européen est délicate à observer : peut-être les fréquentes migrations de travail dans le Tell entraînent-elles une acculturation ? Une chose est certaine, les oulémas réformateurs ne se contentent pas de promouvoir l'hygiène dans leur presse, ils l'imposent aussi dans leurs écoles au Mzab : le programme éducatif de l'institut *al-Ḥayāt*, ouvert à Guerrara en mars 1925, comprend une sensibilisation aux questions d'hygiène, la construction du bâtiment s'efforçant aussi de répondre à certaines normes en la matière[460]. La promotion de l'hygiène va de pair avec la promotion d'une médecine prophylactique : *Wādī Mīzāb* promeut la vaccination contre la variole dès son premier numéro[461].

A côté de l'hygiène et de principes de prophylaxie, les oulémas se font aussi le relais du développement d'une médecine thérapeutique d'origine européenne : *al-Umma* fait paraître en dernière page des encarts publicitaires pour deux officines d'Alger, les pharmacies Boukerdena, rue Dumont d'Urville et rue Henri-Martin. De façon ponctuelle, deux autres pharmacies d'Alger insèrent leur publicité dans les colonnes du journal, la « grande pharmacie Chemoul », rue Randon et la pharmacie Filippi, sise rue Michelet et avenue de la Marne[462]. Les oulémas prennent aussi une part active dans la demande de soins de la part des autorités coloniales : deux articles d'*al-Umma* s'inquiètent en juin 1935 de l'instabilité et de

---

[456] Ces préoccupations sont encore lisibles dans les mémoires de C. Kleinknecht, chef de l'Annexe de Ghardaïa de 1955 à 1962. Charles KLEINKNECHT, *Administrateur civil au Sahara. Une vie au service de l'Algérie et des Territoires du Sud. 1942-1962*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 249-251, 294.

[457] *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927), « Les fondements de la santé : l'eau », p. 38 ; *WM* : n7 : « l'air » ; *AM*, I, n° 4, *rabīʿa al-ṯānī* 1344 (1925-1926), « La fabrication du savon », p. 215.

[458] Sur le rapport entre colonisation et hygiénisme, voir Warwick ANDERSON, *Colonial pathologies: American Tropical Medicine, Race, and Hygiene in the Philippines*, Durham, Duke University Press, 2006.

[459] Cf. *AU*, n° 161, 5 avril 1938, et suivants.

[460] Salah BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962 : un exemple d'école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, Saint-Denis, 1994, p. 10.

[461] *WM*, n°1, 1er octobre 1926, « La protection contre la petite vérole ».

[462] Cf. par exemple, *AU*, n° 1, 8 septembre 1933 ; *AU*, n° 134, 17 août 1937.

l'insuffisance du personnel médical au Mzab[463]. Avant cela, dès octobre 1928, le *Wādī Mīzāb* faisait valoir la nécessité de promouvoir les traitements ophtalmiques au Mzab[464]. Dans un article du 18 juin 1935, un journaliste plaide pour l'importance de la santé publique et compare la situation en France et en Algérie. S'il est vrai, explique-t-il, que la France a créé un ministère de l'hygiène, il est étonnant que les musulmans ne fassent rien pour préserver la santé de leur peuple : « une nation malade est une nation vouée à la mort »[465].

Par la mission hygiéniste qu'ils s'assignent, les réformateurs s'inscrivent en rupture avec les principes et les pratiques médicales assumés jusqu'alors par les lettrés du Mzab. Ces questions forment une ligne de clivage avec d'autres lettrés de la région, opposés au discours de la réforme[466]. Certains, ceux que les réformateurs qualifient de « conservateurs », rejettent la médecine européenne et ses principes d'hygiène et construisent une opposition entre société islamique et médecine occidentale. Un cheikh de Ghardaïa consacre, en 1936-1937, un chapitre d'un traité à « la permission (*ibāḥa*) d'utiliser les produits fabriqués par les associateurs (*mušrikūn*) », qui donne un contrepoint sur ces questions d'hygiène et de médecine[467]. S'en prenant aux positions des réformateurs et aux *fatwā* qu'ils auraient données rendant licite de tels usages, il récuse la licéité des parfums (*miyā' al-mu'ṭarāt*), des huiles (*al-zuyūt*) et des savons produits par « les associateurs » (*al-mušrikūn*) – les chrétiens et les juifs –, ainsi que la permission, donnée par les réformateurs, de se soigner avec leurs médicaments. Pour le cheikh, tous leurs produits, comme leurs pratiques, sont entachés d'impureté (*nağs*), et les éviter (*iğtināb*) constitue un devoir impératif (*wuğūb farḍān*) pour le croyant. A rebours de ces pratiques, il prône une médecine qu'il qualifie de véritable et musulmane et qui consiste en des lectures du *Coran*, notamment sous la forme de *ruqiya*[468], des prières d'invocation (*du'ā*), ainsi que des aumônes (*ṣadaqa*).

Le discours hygiéniste et médical commun aux oulémas réformateurs est une des modalités de l'accoutumance progressive et ambiguë aux normes hygiéniques européennes[469].

---

463 *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « Où sont les gens qui assurent la santé au Mzab ? » ; *AU*, n° 30, 25 juin 1935, « Stabilité d'une doctoresse au Mzab ».

464 *WM*, n° 104, 13 octobre 1928, « Le traitement des maladies ophtalmiques dans la vallée du Mzab ».

465 *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « Où sont les gens qui assurent la santé au Mzab ? ».

466 Il est davantage question de ces oppositions au chapitre V de cette thèse.

467 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, chapitre IV.

468 Le terme de *ruqiya* désigne un ensemble varié de pratiques thérapeutiques et de désenvoûtement. Ceux qui pratiquent ce procédé de *siḥr* se réclament de la sunna du prophète Muḥammad. Voir T. FAHD, « Ruḳya », *in EI²*, Leiden, Brill, 1995, p. 619-620 ; Fatima Zohra CHERAK, « La thérapeutique de la rouqiya entre Algérie, Egypte et France », *in Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Paris, Karthala, 2013, p. 297-328.

469 Une des voies de familiarisation avec la médecine européenne peut aussi avoir été le hadj, autour duquel tout un encadrement hygiéniste est mis en place à partir du milieu du XIXe siècle. Cf. Syvia CHIFFOLEAU, *Genèse de la santé publique internationale. De la peste d'Orient à l'OMS*, Rennes, P.U.R., 2012 Là encore, la presse des

Il constitue un indice de l'acceptation de cet outil de contrôle et de légitimation colonial, en même temps qu'il est une des modalités de l'influence des oulémas sur leurs ouailles. Lorsque les oulémas réclament l'une ou l'autre infrastructure sanitaire, il peut s'agir d'une tentative pour affirmer leur capacité à influencer les décisions de l'administration coloniale, ou encore d'une stratégie de délégitimation des administrateurs « indigènes »[470]. Quoiqu'il en soit, les oulémas réformateurs sont d'actifs agents de propagation du discours scientifique européen.

3. Les ressources métaphoriques et apologétiques de la science

La médecine et les théories scientifiques européennes offrent aux oulémas des schèmes d'analyse du réel et ils les empruntent volontiers. *Via* des emplois métaphoriques, ils opèrent un transfert des schèmes des sciences naturelles vers l'analyse sociale. Un langage partagé se dégage ainsi de leur discours, fondé sur la valeur de l'observation et des expériences.

Leur discours politique et social est marqué par cet ordre du discours scientifique : la mise en forme des « problèmes » et la description de l'horizon des possibles en témoignent. L'observation et la présentation de problèmes sociaux adopte le moule du diagnostic médical et une vision organiciste : dès 1926, *Wādī Mīzāb* propose un diagnostic de la société algérienne[471], ce qu'*al-Umma* fait aussi à de nombreuses reprises. En octobre 1934, après les émeutes antijuives d'août à Constantine, « les virus de la vie algérienne (*ǧarāṯīm al-ḥayāt fī-l-qaṭr al-ǧazā'irī*) » que sont pour l'auteur « les juifs » sont dénoncés[472]. En mars 1935, le journaliste recherche la « cause des maux douloureux de l'Algérie »[473] et, le diagnostic posé, il s'écrie en mai 1936 : « Voici le mal, mais quel est le remède ? » et propose des solutions pour « détruire les virus de la stagnation »[474]. Un poème, en 1937, célèbre l'association réformiste *al-Ḥayāt* de Guerrara. Elle y est comparée à un astre : « La lune se lève à l'horizon pour répandre sur l'univers son éclatante lumière et dissiper les ténèbres de l'ignorance ». Quant à l'ignorance, elle est « pour le peuple pire qu'une épidémie »[475].

Les diagnostics des oulémas se fondent sur une vision évolutionniste des sociétés humaines, plaçant le savoir comme un des besoins primordiaux de l'homme et son absence comme une cause majeure de déchéance pour lui.

---

réformistes s'en fait l'écho, évoquant les règles d'hygiène à suivre à bord des navires pour Djedda : *WM*, n° 95, 10 août 1928, « Rappel pour le Hadj ».

[470] Comme dans cet article du 13 mai 1927, dans *Wādī Mīzāb* (n° 31), où le journaliste se plaint de l'extension des maladies au Mzab et de l'inaction de l'autorité locale dans la lutte contre ce fléau.

[471] *WM*, n° 3, 15 octobre 1926, « Notre rendement et nos remèdes ».

[472] *AU*, n° 7, 30 octobre 1934, « Les virus de la vie algérienne ».

[473] *AU*, n° 23, 5 mars 1935, « Cause des maux douloureux de l'Algérie ».

[474] *AU*, n° 73, 6 mai 1936, « Voici le mal, mais quel est le remède ? Comment on détruit les virus de la stagnation ? »

[475] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « Un bouquet de vie. Aux festivités de l'association *al-Ḥayāt*, à Guerrara.

> Le savoir et l'éducation constituent un besoin naturel pour l'être humain ; ils sont plus indispensables à l'esprit que la nourriture pour le corps ; ils représentent sur le plateau de la balance l'âme, cependant que l'autre plateau contient la matière. Au cours des siècles, le labeur de l'homme s'accompagna du travail de l'esprit ; grâce à son intelligence, l'homme l'éleva dans les plus hautes sphères et découvrit les beaux jardins où fleurit la sagesse, où l'art s'épanouit. L'étude et l'expérience développèrent son esprit qui fructifia. Telle fut la cause de l'évolution de l'humanité et la naissance des civilisations. De ces constatations, nous déduisons qu'il faut éduquer l'esprit, l'astreindre à l'étude et proclamer l'utilité du savoir. Le savoir est la clef du bonheur auquel aspire tout être pensant : c'est lui qui anime le progrès, dirige le vaisseau et oriente l'avion. L'ignorance ouvre la porte aux maux, aux malheurs, aux maladies sociales ; c'est le virus mortel qui pénètre le corps d'une société et la tue ; le corps se débat, se convulsionne, la fièvre le gagne, il s'enfuit éperdu, croit voir les lumières, là où la nuit est noire, le mirage l'attire, il y court à perdre haleine, il tombe enfin terrassé et le microbe invulnérable continue ses ravages sur un corps désormais sans vie. C'est le cas des peuples morts qui se sont écartés de l'instruction ; ils réclament leur part dans la vie, mais on ne leur offre que la coupe des malheurs et des souffrances ; ils sont devenus la proie des lions, des loups et même des renards.
> Voilà où mène l'évolution de l'ignorance ; telles sont ses conséquences désastreuses qui ne changent pas, à moins que Dieu change la face du monde ou que l'être se redresse et réagisse, il exécute alors une charge guerrière contre l'ignorance et détruit ses méfaits. Il vivra alors heureux, libre et respecté.[476]

Cette vision est fondée sur un darwinisme social, mais aussi probablement sur les théories de Gustave Le Bon et son histoire de *La civilisation des Arabes*, publiée en 1884 dont N. Picaudou relève « l'influence majeure sur les élites orientales du temps »[477]. Fondée à la fois sur une classification raciale et une compréhension évolutionniste de l'histoire, elle fournit aux oulémas des outils historique et anthropologique sur les causes de la grandeur passée des musulmans et de leur décadence supposée. *Al-Minhāǧ* s'en fait l'écho à plusieurs reprises[478].

Le regard médical sur la société n'est pas propre aux discussions entre oulémas et il est partagé avec nombre des élites, algériennes et européennes, de la colonie. Un article, écrit dans *al-Umma* en mars 1935, à l'occasion de la visite du ministre français de l'intérieur, Marcel Régnier (1867-1958), illustre la façon dont ce cadre discursif médical peut être mis à profit hors de la nébuleuse réformiste.

---

[476] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 46, 15 octobre 1945, « Peut-on créer une faculté religieuse scientifique en Algérie ? ».
[477] N. PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie…*, *op. cit.*, p. 70.
[478] *AM*, I, n°8, *ša'bān* 1344 (février 1926), « Les fondements de la colonisation européenne. L'avis du Docteur Gustave Le Bon », p. 473 ; I, n° 2, *ṣafar* 1344 (août 1925), « Recherche philosophique sur la colonisation », p. 94.

> Ce lundi, l'Algérie malade et malheureuse s'honore de recevoir son médecin habile, son chef éminent venu pour diagnostiquer le mal dont elle souffre. [...] L'Algérie saute de joie, tel le malade qui se soulève et tend les bras au médecin qui lui apporte le baume et dont les tubes contiennent la panacée capable de guérir son mal. Pourquoi ne sauterait-elle pas de joie, sachant surtout que vous êtes accouru pour la soulager ? Monsieur le ministre, l'Algérie est en effet malade, elle est malheureuse et attristée, elle est pauvre et affligée, elle n'a plus de voix à force de crier et de gémir ; les soupirs et les sanglots l'empêchent de parler ; les malheurs et les souffrances ont dégradé sa beauté ; ils ont détruit ses forces au point de lui faire rendre le dernier soupir, elle croit pourtant qu'elle est la fille unique et chérie de la France généreuse. Le temps l'a frappée durement, il a atteint ses organes vitaux, à quoi pourront servir ses trésors, ses eaux, ses terres fertiles, ses richesses, le courage de ses enfants, la sagesse de ses grands hommes et le bras musclé de ses ouvriers ? [479]

L'horizon des solutions que tracent les discours des réformateurs au Mzab est lui aussi défini sur un mode médical : le conseil, une des fonctions dévolues aux oulémas, est comparé à un médicament[480] et le rôle du journal *Wādī Mīzāb* est d'en donner aux lecteurs. En mars 1935, le journal *al-Umma* « prescrit quelques remèdes aux maux sociaux [de l'Algérie] et à leurs effets négatifs sur l'intérêt général.[481] » A propos de la question de Palestine, l'Algérie se rend en août 1937 à son « chevet »[482].

Le transfert des schèmes discursifs de l'analyse médical s'opère également vers le discours religieux. En effet, l'islam est dans cette perspective envisagé comme le remède ou l'antidote aux difficultés de la société algérienne, ou du Mzab. Les faits sociaux sont analysés en termes médicaux, mais ce n'est que pour conférer la force de la rationalité et de la science à la solution qu'est la religion. Ainsi, « le monde est malade et son remède est l'islam »[483]. Ailleurs, il est présenté comme « notre seul antidote »[484], « les remèdes aux maux des musulmans »[485] ou « le remède pour retrouver la puissance »[486]. En effet, aux yeux des oulémas, la « maladie des musulmans » est leur « éloignement de la religion »[487], même si nombre d'entre eux ignorent ce constat. Les oulémas réformateurs s'assimilent ainsi à des

---

[479] *AU*, n° 23, 5 mars 1935, « Bienvenue M. le ministre ».
[480] *WM*, n° 16, 14 janvier 1927, « Le conseil est un médicament utile ».
[481] *AU*, n° 23, 5 mars 1935, « Prescription de quelques remèdes aux maux sociaux et à leurs effets négatifs sur l'intérêt général ».
[482] *AU*, n° 135, 24 août 1937, « l'Algérie au chevet de la Palestine ».
[483] *AU*, n° 9, 12 novembre 1934, « Le monde est malade et son remède est l'islam ».
[484] *AU*, n° 135, 24 août 1937, « Notre seul antidote ».
[485] *WM*, n° 45, 19 août 1927, « Les bienfaits de la religion musulmane ».
[486] *AU*, n° 157, 8 mars 1938, « Le mal des musulmans et le remède qui leur convient ».
[487] *AU*, n° 157, 8 mars 1938, « Le mal des musulmans et le remède qui leur convient ».

médecins chargés de diagnostiquer les maux que sont les « innovations blâmables (*bida'*) »[488]. Les exemples de tels emplois de la rhétorique médicale dans le domaine religieux abondent[489].

Les ressources métaphoriques de la science servent aux oulémas à analyser et décrire le réel, et à formuler des propositions de solutions, que celles-ci soient religieuses ou non. Elles forment aussi un cadre nouveau pour élaborer une apologétique de l'islam.

« Peut-on préférer au pèlerinage une cure à Vichy ? » : science et apologétique

Se faisant les chantres de la mythologie du progrès, les oulémas élaborent une apologétique musulmane fondée sur les métaphores de la science et la croyance en sa véracité. La religion devient elle aussi « scientifique » et « rationnelle ».

Il s'agit de montrer que l'islam et les musulmans, depuis toujours, entretiendraient un rapport privilégié aux sciences[490]. Démonstration en est faite de deux manières. La première, exégétique, se fonde sur le célèbre hadith du prophète Muḥammad invitant à aller chercher la science jusqu'en Chine[491]. La seconde est historique : elle prête et met en valeur une appétence supposée des « Arabes » pour les sciences. Un très long article, publié en feuilleton par *al-Umma* entre janvier et mai 1936, portant sur « les sciences modernes chez les Arabes » l'illustre bien[492]. L'auteur, sous le pseudonyme de Nūḥ (Noé) se propose dans la première section de démontrer que la technologie et la science arabe au Moyen-Âge ont été à l'origine de la Renaissance en Europe, entendue comme renaissance scientifique[493]. L'ensemble des articles passe ainsi en revue les recherches scientifiques, mais aussi littéraires et les réalisations technologiques des « Arabes » et des musulmans. Les articles successifs font ainsi état, dans un ordre plus ou moins chronologique, du développement des « sciences modernes » sous les Abbassides[494], notamment sous le califat d'al-Manṣūr[495], étudié durant plusieurs numéros, et dont Nūḥ met en valeur le rayonnement dans les domaines médical, astronomique et géométrique[496]. Le tour d'horizon passe aussi par l'Andalousie, où les ouvrages grecs ont été traduits[497]. Il met en évidence la façon dont les Abbassides ont valorisé

---

[488] *AU*, n° 36, 6 août 1935, « Quand soigne-t-on un malade qui prétend être en bonne santé ? ».
[489] *AU*, n° 36, 6 août 1935, « La grande maladie de l'Orient » ; *AU*, n° 135, « Notre seul antidote ».
[490] Sur la question des « sciences rationnelles *('ulūm 'aqliyya)* » dans les siècles classiques de l'islam, cf. Roshdi RASHED, *Histoire des sciences arabes, 3 vol.*, Paris, Le Seuil, 1997.
[491] *AM*, I, n° 8, *ša'bān* 1344 (1925-1926), « l'invitation à chercher la science », p. 488.
[492] *AU*, n° 58, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68 ; 70, 72, 73, de janvier à mai 1936 : « Les sciences modernes chez les Arabes ».
[493] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936.
[494] *AU*, n° 64, 25 février 1936.
[495] *AU*, n° 68, 31 mars 1936.
[496] *AU*, n° 72, 29 avril 1936.
[497] *AU*, n° 67, 24 mars 1936.

l'héritage sassanide de l'école de Gundishapur (*madrasat Ǧundīsābūr*). Il la classe après l'école d'Alexandrie et parle des riches découvertes faites par les traducteurs du persan et de l'hindi attachés au *bayt al-ḥikma* d'al-Ma'mūn[498]. Sur la question de la traduction, qu'il développe plus loin, il tâche de montrer la façon dont les interprètes arabes procédaient pour interpréter les textes grecs et latins[499]. Un point essentiel est, enfin, la démonstration que Nūḥ fait de la façon dont les premiers musulmans parvenaient à découvrir dans le Coran les lois fondamentales de la science inductive et expérimentale, la science moderne et son affirmation que l'équivalent de la technique moderne se trouve dans le Coran[500].

Les sources exploitées ici ne permettent pas de déployer véritablement la question du rapport entre religion, rationalité et science. Quelques remarques peuvent être posées. Tout d'abord, il est manifeste que les oulémas réformateurs attendent de la religion des réponses à des questions nouvelles. Deuxièmement, le sens du terme *'ilm* change et intègre désormais, outre les sciences religieuses, ces sciences expérimentales dont les musulmans auraient toujours été proches. Dès décembre 1926, le *Wādī Mīzāb* s'interroge ainsi : « Quelles sont les sciences dont nous avons besoin ? »[501] Et la réponse qu'il apporte juxtapose des sciences religieuses, telles que le *tafsīr*, le hadith ou le fiqh, des savoirs relevant du *adab* (la morale, les littératures arabes, l'histoire, la géographie) et des sciences expérimentales ou déductives comme la chimie, la médecine, les mathématiques, ou encore le droit et l'économie. Un changement profond de paradigme est ici à l'œuvre, à rapprocher de la transformation du *'ilm* déjà évoquée en ce chapitre. A cette défense de l'idée de proximité entre l'islam, les musulmans et les sciences s'ajoute une autre idée : la foi musulmane est désormais présentée comme une vérité d'ordre scientifique. C'est ce qu'affirme l'article « les progrès scientifiques et la reconnaissance de l'existence de Dieu », dans *al-Umma* en 1934[502].

Dès lors, le bien-fondé des pratiques rituelles musulmanes est aussi démontrable par ces mêmes « sciences modernes » : le mois de ramadan 1354 (novembre-décembre 1935) voit la publication d'articles vantant les immenses vertus de la pratique du jeûne pour « les maladies physiques et morales » : ce « mois béni » équivaudrait à un « hôpital mondial », un « hôpital scientifique » et un « sanatorium universel ». L'article paraît en feuilleton de décembre 1935 à janvier 1936 et met en valeur « les avantages sanitaires et religieux » du

---

[498] *AU*, n° 70, 14 avril 1936.
[499] *AU*, n° 73, 6 mai 1936.
[500] *AU*, n° 60 et 62, 18 janvier et 11 février 1936.
[501] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « Quelles sont les sciences dont nous avons besoin ? ».
[502] *AU*, n° 9, 12 novembre 1934, « Les progrès scientifiques et la reconnaissance de l'existence de Dieu ».

jeûne, « panacée aux maux physiologiques et moraux »[503]. La démonstration faite, l'auteur achève sur cette interpellation : « Peut-on après cela, dénigrer l'islam et ses préceptes et préférer au pèlerinage une cure à Vichy » ? »[504].

Qu'il s'agisse de l'unité d'un monde arabo-islamique et de son nécessaire redressement, ou encore de la fascination pour les sciences et techniques européennes et de leur influence sur le discours social et religieux des oulémas, les langages qui circonscrivent le discours réformiste sont autant d'indice des bouleversements épistémiques à l'œuvre parmi les élites religieuses ibadites. Les modes d'appréhension du réel changent autant que le sens prêté à l'islam, ou encore la façon d'en parler. Ces discours sont aussi des indices de l'inscription spatiale très large – transnationale – de la nébuleuse réformiste ibadite, qui emprunte à différents points du monde arabe ses schèmes d'analyse, ses discours, lesquels sont en retour confortés par ces échanges. Le discours de la réforme témoigne des transferts technologiques et de l'acculturation coloniale en même temps qu'il co-contribue à distinguer deux entités « occident » et « monde musulman » dans une irréductible opposition.

Conclusion

Avant de devenir un *leitmotiv* dans les années 1930 et de prendre la force d'une évidence, saisie et réduite par les administrateurs dans la traduction « réformisme », le vocable d'*iṣlāḥ* émerge de façon lente et aléatoire. Le terme d'*iṣlāḥ* ne correspond, jusqu'aux années 1930, ni à un concept précis, ni à un projet unifié qu'il s'agirait de mettre en œuvre. Il demeure, tout du long de la période envisagée, polysémique. En ce sens, le concept de « réformisme » forgé par les orientalistes apparaît comme un artefact, ou plutôt la traduction et la mise en exergue du discours de légitimation des oulémas, construit autour de la figure du réformateur (*muṣliḥ*) comme individu d'exception, de la réforme comme mouvement (*ḥaraka*) et particulièrement mobilisé lors des débats des réformes du Front populaire.

Une histoire conceptuelle, fondée sur une analyse précise des sources montre l'émergence progressive du concept, dans des usages lexicaux variés qui témoignent d'une multitude de significations. Le sens du terme cristallise dans un moment de crise, s'avérant un outil de compréhension du réel, en même temps qu'il institue le passé par la production de

---

[503] *AU*, n° 54, 10 décembre 1935, « Hôpital mondial pour les maladies physiques et psychiques présentes et à venir » ; *AU*, n° 55, 17 décembre 1935, « Hôpital scientifique pour les maladies physiques et psychiques » ; *AU*, n° 56, 24 décembre 1935, « Avantages religieux et sanitaires du jeûne » ; *AU*, n° 57, 13 janvier 1936, « De l'hôpital mondial au congrès islamique mondial ».

[504] *AU*, n° 57, 13 janvier 1936, « De l'hôpital mondial au congrès islamique mondial ». Lors du ramadan de 1926, le *Wādī Mīzāb* énumérait les bienfaits procurés par le jeûne, tant pour la purification de l'âme que pour l'hygiène corporelle : *WM*, n° 101, 15 décembre 1926, « Adieu, ramadan ».

traditions et d'ancêtres pourvoyeurs de légitimité. C'est de la percolation, dans les années 1960, des récits produits dans les conflits successifs entre oulémas, depuis la fin du XIXe siècle, que naît le grand récit du mouvement réformiste, récit qui gomme les aléas de cette histoire, en même temps que ses aspérités et ses incohérences en trahissent le palimpseste, comme le révèle une approche diachronique et synchronique.

Si *iṣlāḥ* recouvre des significations très variées et ne cristallise que tardivement dans le sens que l'orientalisme lui a conféré, principalement dans le cadre de conflits de légitimité entre oulémas, cela ne revient pas à dire que ce à quoi il se rapporte n'a pu émerger avant : bien des éléments de ce qui devient le discours de la réforme dans les années 1930 sont déjà présents dans les années 1920. Par ailleurs, les définitions données à posteriori du réformisme apparaissent excessivement centrées sur son caractère religieux ou national : même s'il est tenu par des oulémas, le discours de la réforme porte sur des champs très variés et n'est pas conçu particulièrement dans le cadre national algérien.

L'émergence du terme *iṣlāḥ*, sa traduction par réformisme et le rapport lâche de cette dernière avec le discours de la réforme invitent à ne pas sous-estimer, ni sur-interpréter l'apparition du terme réforme, en français comme en arabe, dans les sources. Il ne marque pas la naissance soudaine de ce à quoi il se rapporte, mais il constitue aussi plus qu'un simple remaniement du vocabulaire des oulémas. Les moments et les mouvements du lexique ouvrent sur des changements plus larges qui s'opèrent au Mzab, dans les structures sociales et les représentations religieuses. Le discours de la réforme est à la fois cause et principe d'intelligibilité des transformations socio-culturelles à l'œuvre, parmi lesquelles il se déploie et auxquelles il s'articule. Il unifie et ordonne les évolutions, en apparence indépendantes, que connaissent les pratiques socio-culturelles au Mab. L'enquête doit, pour mieux cerner le sens du discours de la réforme, être poursuivie sur ce terrain de l'ancrage social et des pratiques des oulémas qui se sont voulus réformateurs.

Chapitre 3

La nébuleuse réformiste dans l'entre-deux-guerres. Une histoire socio-culturelle

> La métaphore de la « nébuleuse » indique la tâche à accomplir : explorer un univers fini mais aux contours indécis, une matière discontinue faite de noyaux denses et de zones relativement vides, des corps en voie de formation ou de désintégration, un ensemble d'objets organisés en systèmes partiels mais entraînés dans un mouvement d'ensemble.[1]

Par mimétisme avec l'historiographie nationale de l'AOMA, mais aussi par adhésion au discours des acteurs réformistes ibadites de l'entre-deux-guerres, l'historiographie mozabite caractérise le réformisme comme « mouvement (*ḥaraka*) », ou encore « parti (*ḥizb*) ». Si ces termes expriment le sentiment de cohésion et la vive compétition politique qui ont pu animer les tenants du réformisme au Mzab, ils ne reflètent en rien la réalité d'une organisation, dont la cohésion a été pensée et construite *a posteriori*.

A cette terminologie, la métaphore de la « nébuleuse » est préférée dans cette thèse. Adoptée par le sociologue et historien Christian Topalov dans son étude des champs réformateurs et philanthropiques en France de 1880 à 1914, elle constitue aussi un cadre pertinent d'étude des réseaux et des pratiques réformistes au Mzab, même si, de la nébuleuse réformiste française, tout n'est pas transposable en contexte mozabite, notamment au vu des sources disponibles[2]. La forme sociale du réformisme est en effet, comme ses discours, peu définie. Loin de constituer un mouvement structuré autour d'un programme, d'une matrice

---

[1] Christian TOPALOV, *Laboratoires du nouveau siècle: la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1999, p. 13.

[2] La discussion de la notion sociologique de « champ faible », centrale dans l'ouvrage de C. Topalov, est laissée de côté.

institutionnelle et d'une hiérarchie, les acteurs et les institutions réformistes de l'entre-deux-guerres s'apparentent davantage à une nébuleuse par leurs « contours indécis », leur « matière discontinue faite de noyaux denses et de zones relativement vides », l'« ensemble d'objets organisés en systèmes partiels mais entraînés dans un mouvement d'ensemble » qu'ils constituent[3]. L'enquête socio-historique menée dans ce troisième chapitre explore cette nébuleuse, en décrit les contours et tente d'en comprendre le fonctionnement. Il s'agit de démontrer que la réforme est avant tout un ensemble hétéroclite d'acteurs et d'institutions, liés par le partage de pratiques culturelles et sociales et l'allégeance au magistère des oulémas autoproclamés réformateurs.

Aussi bien acteur(s) collectif(s) qu'individuel(s), les oulémas de l'entre-deux-guerres au Mzab rompent avec les canons hérités du *'ilm*. Ils exercent des professions inédites, tranchant avec celles de leurs aînés, tout en se présentant – et se pensant – comme les héritiers et les acteurs d'une histoire sacrée, investis de la mission de guider la société. Parmi celles embrassées, la profession de journaliste est dans ce chapitre privilégiée. C'est en effet la mieux représentée dans les sources, mais aussi celle qui révèle comment les oulémas contribuent, par l'adoption de pratiques culturelles nouvelles, à l'élaboration et à la diffusion de « nouvelles manières de dire [et de penser] l'islam »[4].

Un premier temps est consacré à cerner, dans toute sa complexité, la figure majeure de la nébuleuse, celle du *'ālim* réformateur. Autour de ce « noyau dense », des lieux et des pratiques culturelles font vivre les discours de la réforme. Ils sont liés les uns aux autres et forment des réseaux réformistes, objet du second temps de ce chapitre.

I. PUBLICISTES ET REFORMATEURS, LE NOUVEAU VISAGE DES OULEMAS

La réforme est une histoire collective. Les réformateurs se pensent comme un collectif, mouvement ou parti[5]. En effet, les vecteurs de la réforme sont le plus souvent des entreprises collectives, qu'il s'agisse d'associations, d'entreprises éditoriales et journalistiques, d'écoles, ou encore de mouvements de jeunesse. De façon simultanée, les récits produits par la

[3] Christian TOPALOV, « Les "réformateurs" et leurs réseaux : enjeux d'un objet de recherche », *in Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1999.

[4] Nadine PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010, p. 53.

[5] F. Colonna en fait aussi le constat à propos des réformistes dans l'Aurès : Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, p. 289.

nébuleuse sur elle-même sont marqués par une tendance à l'héroïsation, à la mise en exergue d'individus d'exception, toujours désignés sous la qualité, apparemment atemporelle, d'oulémas. Ces figures, très volontiers désignées par des métaphores stellaires ou lumineuses structurent la nébuleuse[6]. Détenteurs du savoir religieux, les oulémas seraient en effet en mesure de guider le chemin de la masse, de lui transmettre ses connaissances et de les actualiser dans un monde en plein bouleversement. A y regarder de plus près, l'atemporalité du groupe de statut des oulémas masque et ordonne un grand bouleversement des savoirs et de la structuration sociale du champ religieux. Les oulémas réformateurs n'exercent plus les métiers qui étaient ceux des lettrés de la période moderne, ils délaissent les modes d'énonciation hérités du savoir religieux pour engager leur parole et leur vie dans des professions et des médias nouveaux.

Cette première partie vise à cerner ce que font les oulémas, principaux acteurs du réformisme. Alors que la nébuleuse réformiste est le lieu d'une transformation du *'ilm*, de son langage et de ses formes, qu'elle est animée par des publicistes, des imprimeurs, des enseignants et des militants, pourquoi se structure-t-elle principalement autour d'oulémas dits réformateurs ? Ces derniers, tout en revendiquant – et en construisant – ce titre comme une figure de la tradition (*sunna*), modifient en profondeur la figure et les fonctions du lettré, embrassant des professions nouvelles, comme celles de journaliste et d'éditeur.

A. Publiciste, une profession de réformateur ?

Si la qualité de *'ālim* est pensée comme une figure de continuité, les fonctions effectivement remplies par les oulémas évoluent et s'éloignent de celles qui étaient, à la période moderne, au Mzab, dévolues à ce groupe de statut. Les oulémas adoptent des professions qui les éloignent de l'espace de la mosquée et de la dépendance à ses *waqf*. Ils embrassent des métiers nouveaux tels que ceux d'instituteur et d'enseignant hors du système éducatif des mosquées, de conférencier, de commerçant et de libraire. Certaines de ces nouvelles professions d'oulémas sont davantage développées dans la suite de cette thèse[7]. Ce chapitre privilégie les « métiers du livre » (comme publicistes et imprimeurs), ceux qui contribuent à

---

[6] Sur les métaphores stellaires employées pour désigner les oulémas voir, par exemple : *AU*, n° 81, 21 juillet 1936, « une étoile qui pointe au firmament de l'Orient », à propos du cheikh Abū Isḥāq ; *AU*, n° 86, 25 août 1936, à propos des oulémas réformateurs, l'emploi du verset coranique « Ils veulent avec leur bouche éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu étendra partout sa lumière même si elle répugne aux infidèles » (IX, 31) ; *AU*, n° 146, 30 novembre 1937, à propos de l'association réformiste de Guerrara, *al-Ḥayāt,* ce vers : « La lune se lève à l'horizon pour répandre sur l'univers son éclatante lumière et dissiper les ténèbres de l'ignorance ».

[7] Cf. notamment le chapitre IV sur les oulémas investis dans le commerce et la finance, et le chapitre V pour la question des écoles et des conférenciers.

la production et à la diffusion du savoir religieux et qui sont le lieu de complexes interactions entre rupture effective et continuité des pratiques culturelles.

Le nouvel acteur culturel qu'est le publiciste émerge comme figure centrale du réformisme ibadite en Algérie entre deux guerres quelques décennies après l'Egypte et la Tunisie, G. Delanoue insistant sur l'importance de cette profession parmi les lettrés égyptiens à la fin du XIXe siècle[8] et Arnold Green la voyant apparaître à Tunis durant la première décennie du XXe siècle[9]. Pour le Mzab, cette impression est renforcée par la présence des oulémas-journalistes dans les sources : ils produisent de nombreux imprimés, relativement accessibles, et leur activité a été très surveillée par l'administration coloniale. Les publicistes sont aussi centraux car ils assument, de façon très renouvelée, le rôle de transmetteur et de directeur de conscience dévolu aux oulémas et participent aux changements des formes du *'ilm*. Ces oulémas journalistes, noyaux structurant du réformisme, sont emblématiques du changement à l'œuvre dans le groupe de statut des oulémas et de sa place dans la société.

1. Portrait du clerc en journaliste

La presse mozabite nait à Tunis, Alger et au Caire au début des années 1920, principalement du fait de deux oulémas, Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš et Abū al-Yaqẓān, lesquels s'entourent progressivement d'autres lettrés. Ils ont, *a posteriori*, réfléchi à et mis en scène la façon dont ils étaient venus à la presse et au métier de publiciste. Ils ont également beaucoup produit de réflexions sur la profession de journaliste et le rôle de la presse.

Dans un écrit autobiographique de 1961, Abū al-Yaqẓān désigne comme l'origine de son engagement de journaliste, des expériences de lecture collective de la presse, durant dans son enfance. Elles sont marquées par des contextes de crise. La première se déroule durant la guerre italo-turque (septembre 1911-octobre 1912), laquelle voit l'invasion de la Tripolitaine et mobilise les solidarités entre ibadites du Maghreb. Le clerc-journaliste raconte comment, autour du cheikh 'Umar b. Yaḥyā (1858-1921), son maître, il a assisté à des lectures du

---

[8] G. Delanoue désignait déjà en 1976 ce nouveau «type d'intellectuels» comme étant «avant tout des journalistes», cf. Gilbert DELANOUE, « Ecrits et milieux dévots dans l'Egypte du XIXe siècle », *in* Jacques BERQUE et Dominique CHEVALLIER (éd.), *Les Arabes par leurs archives, XVIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éd., 1976, p. 164, référence citée par Dyala HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Freie Universität, Paris, Berlin, 2008, p. 18.

[9] Green tente surtout de mettre en évidence la diversité sociale du groupe des oulémas et leur rapport aux différentes sphères politiques. Il s'intéresse peu à l'évolution des pratiques lettrées et des engagements effectifs, mais note toutefois l'émergence d'oulémas investis dans la presse à partir de 1904. Arnold H. GREEN, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: social structure and response to ideological currents*, Leiden, Brill, n° 22, 1978, p. 187-190.

quotidien tunisien *al-Zahra*. Deuxième expérience : durant les guerres balkaniques (1912-1913), la lecture de « journaux et de revues d'Orient », en compagnie de son ami, futur réformateur aussi, 'Umar al-'Unq (1882-1956) aurait imprimé en eux une marque indélébile[10]. M.-'A. Dabbūz relate aussi ces expériences, mais il place le *Quṭb* au centre des séances de lectures[11]. Parmi les journaux qui auraient marqués ces jeunes esprits, *al-Asad al-islāmī* (Le Lion Islamique), périodique fondé au Caire et dirigé par l'ibadite tripolitain Sulaymān al-Bārūnī Bāšā (1870-1940), serait important : d'une part, car il est lié aux remous suscités par l'invasion de la Tripolitaine et, d'autre part, car al-Bārūnī est venu au Mzab, en 1907, pour en faire l'article et recueillir les fonds nécessaires à la création d'une imprimerie au Caire.

La presse mozabite ne naît toutefois qu'une décennie après ces lectures. Le récit sur l'inspiration de leur engagement de journaliste est donné après coup et vraisemblablement marqué par d'autres enjeux. Peut-être sa ressemblance avec celui que Rašīd Riḍā donne de son émerveillement à la lecture du *Lien indissoluble* (*al-'Urwa al-Wuṯqā*) en 1884, alors qu'il n'est encore qu'un jeune *'ālim* en formation dans la province de Qalamoun, n'est-elle pas fortuite. Il s'agirait alors d'un *topos* réformiste[12]. Quoiqu'il en soit, ce récit désigne le sentiment d'urgence en contexte de crise (guerres de Tripolitaine et des Balkans) auquel est lié l'engagement dans le journalisme, ainsi que les modèles étrangers de cette presse.

Ce n'est que dans les années 1920, après s'être principalement consacré aux études, les siennes puis celles des élèves venus à Tunis sous sa gouverne, qu'Abū al-Yaqẓān s'oriente vers le journalisme. A Tunis, la presse, notamment de langue arabe, est soumise à une législation contraignante, mais le protectorat a connu avant l'Algérie, dès les années 1880, le développement d'une presse arabophone privée, notamment entre 1904 et 1911, et la première moitié des années 1920 est une période d'efflorescence politique et journalistique[13]. Une presse, plus riche et militante que dans l'Algérie voisine, ainsi que l'influence de journalistes activistes tunisiens, notamment des membres du Destour, est déterminante pour les jeunes étudiants mozabites. S'intéressant à leur engagement nationaliste, Amal Ghazal a montré le moment essentiel que Tunis représentait dans la trajectoire d'étudiants du Mzab[14].

---

[10] Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Tā'rīḫ ṣuḥuf Abī al-Yaqẓān*, 2003, p. 11-12.
[11] Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1965, vol. 1/3.
[12] Rašīd RIḌA, *Tā'rīḫ al-ustāḏ al-imām al-šayḫ Muḥammad 'Abduh, vol. 1*, Le Caire, Maṭba'at al-Manār, 1931, p. 84 ; référence citée dans Jamal AHMAD, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 29.
[13] Christiane SOURIAU-HOEBRECHTS, *La presse maghrébine*, Paris, Éd. du CNRS, 1969, p. 55-56 et 59.
[14] Amal N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism: The Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anti-Colonialism », *IJMES*, 47-1, 2015, p. 47-63.

Abū al-Yaqẓān a jusque-là suivi un cursus de *masǧidī* (homme de mosquée) et de futur *'azzāba*, un cursus conforme aux normes de la transmission du savoir, telles qu'elles se sont développées et fixées à la période moderne. Il reçoit sa première formation à Guerrara, sa ville natale, avant de se mettre à l'école du cheikh Aṭṭfayyiš à Beni Isguen en 1907, puis de compléter ce *ṭalab al-'ilm* à Tunis. Mais là, sa trajectoire connaît une inflexion notable et il quitte le modèle jusqu'alors prévalant du *'ālim*. Désormais, et pendant douze ans, de 1926 à 1938, il lance huit journaux sous sa responsabilité directe et contribue régulièrement à d'autres journaux algériens, tunisiens et égyptiens. Le premier qu'il dirige est imprimé à Tunis et commercialisé en Algérie, les suivants sont imprimés à Alger, où Abū al-Yaqẓān fonde sa propre imprimerie en 1931[15].

Titre du périodique	Dates de parution	Nombre de numéro
Wādī Mīzāb	1er octobre 1926 au 8 janvier 1929	119
Mīzāb	25 janvier 1930	1
al-Maġrib	29 mai 1930 au 9 mai 1931	38
al-Nūr	15 septembre 1931 au 3 mai 1933	78
al-Bustān	27 mai 1933 au 11 juillet 1933	10
al-Nibrās	21 juillet 1933 au 25 août 1933	7
al-Umma	8 septembre 1933 au 6 juin 1938	170
al-Furqān	5 juillet 1938 au 18 août 1938	6

Figure 20 : Les huit périodiques fondés et dirigés successivement par Abū al-Yaqẓān, de 1926 à 1938.

Le passage par Tunis est aussi un moment décisif dans la trajectoire d'Abū Isḥāq, même si ce n'est qu'une fois au Caire qu'il devient un clerc-journaliste. Issu d'une famille d'oulémas, il descend d'un frère aîné du *Quṭb* et est formé à bonne école au Mzab, notamment chez son oncle. Lui aussi semble destiné à s'insérer dans les fonctions propres aux oulémas du Mzab. A leur suite, d'autres jeunes lettrés encore comme Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Ṯamīnī, 'Abd al-Raḥmān al-Bakillī, tous deux issus de familles d'oulémas, ou encore Mufdī Zakariyā (1908-1977) expérimentent à Tunis la vie politique et militante locale, y compris dans sa dimension anticoloniale et s'engagent dans une activité de publiciste[16]. Ils contribueront aux journaux d'Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān.

---

[15] ANOM/15H23, « presse », Quelques notes sur le sieur El Hadj Brahim ben El Hadj Aissa, dit ''Abou Eliakdhan'' de la tribu de Guerrara, directeur du journal ''Oued Mzab''.

[16] J. McDougall puis A. Ghazal montrent la centralité de Tunis dans la construction des nationalismes et dans les parcours militants d'Algériens. Cf. James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »..., *op. cit.*

La force des nouveaux modèles égyptiens et tunisiens ne se mesure pas uniquement aux origines, figurées et réelles, de la presse, mais aussi à des éléments matériels lisibles sur les journaux. Les périodiques mozabites présentent, comme ceux d'Orient, simultanément un calendrier hégirien et grégorien, et suivent une numérotation indienne[17]. Le bandeau de titre est en caractères arabes calligraphiés et les titres choisis sont tirés des mêmes registres, en général coraniques et patriotiques. Le découpage en rubriques de la revue *al-Minhāǧ* prend pour modèle celui de revues orientales comme *al-Fatḥ* et *al-Manār*. Autre exemple de cette parenté, à plusieurs reprises, la direction des Affaires indigènes et des Territoires du Sud, signale qu'*al-Umma* « se sert de manchettes à l'instar du journal wafdiste ''el-djehad'' pour indiquer les sujets tendancieux qu'il développe »[18]. Le journal insère en effet, depuis la fin novembre 1934, un bandeau à sa maquette afin de mettre en valeur les gros titres, en caractères plus grands et parfois agrémentés de motifs géométriques et floraux, sous le titre du journal.

Les réformateurs délaissent les canons du savoir au Mzab et se tournent vers Le Caire et Tunis. Les modèles autour desquels le réformisme se construit au Mzab sont qualifiés d'orientaux par les acteurs. Bien qu'ils affirment, notamment par les généalogies intellectuelles, leur fidélité aux modèles locaux, les réformateurs se pensent simultanément en fonction des modèles égyptiens ou tunisiens. A l'échelle algérienne, la figure du clerc-journaliste et la presse réformiste ne sont pas spécifiques au Mzab et aux ibadites. Les oulémas-journalistes ont des références proche-orientales, mais ils ont aussi des *alter-ego* algériens : 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, figure centrale de l'AOMA, fait aussi avant tout œuvre de journaliste, avec ceux qu'Ali Merad a identifiés comme « l'école du *Chihab* », du nom de leur revue : al-Bašīr al-Ibrāhīmī (1889-1965), Mubārak al-Mīlī (1889-1945), al-Ṭayyib al-'Uqbī (1889-1960) et d'autres encore comme Muḥammad al-Sa'īd al-Zāhirī (m. 1956), Aḥmad Tawfīq al-Madanī (1889-1983), ou al-'Arabī al-Tabassī (1891-1957)[19]. Les réformateurs du Mzab participent de la sorte à un moment réformiste algérien, animé par des oulémas publicistes.

---

[17] Sur la question des rapports au temps et de leur transformation par les technologies et l'économie coloniale, cf. On BARAK, *On Time. Technology and Temporality in Modern Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2013.

[18] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 13 (11 décembre 1934). Voir aussi la traduction analytique d'*AU*, n° 21 (19 février 1935) : « ce numéro est surmonté d'une manchette à l'instar des quotidiens wafdistes égyptiens. Cette manchette signale à l'attention du lecteur les articles essentiels se rapportant aux événements et à la politique en Algérie » ; ou encore, la traduction analytique d'*AU*, n° 26 (2 avril 1935) : « en manchette, les titres qui intitulent les articles essentiels, imités des journaux wafdistes égyptiens. »

[19] Cf. Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967, p. 79-106.

L'adoption du titre de journaliste est un indice du processus de professionnalisation des oulémas, c'est-à-dire de leur inscription dans des métiers jusqu'ici inédits. Ils se mettent en scène et s'assument pleinement comme journalistes. Abū al-Yaqẓān s'adresse à une commission d'enquête parlementaire en avril 1937 « en [sa] qualité de journaliste algérien mozabite »[20], insistant à plusieurs reprises sur sa profession. Autre exemple : une lettre ouverte au gouverneur général de l'Algérie, publiée le 6 juillet 1937 dans *al-Umma* à propos de la loi des 40 heures, est signée « Abū al-Yaqẓān, directeur du journal *al-Umma* et de l'imprimerie al-'Arabiyya d'Alger »[21]. Ses journaux introduisent d'autres publicistes, comme « les journalistes Muḥammad al-Sa'īd al-Zāhirī et Aḥmad Tawfīq al-Madanī », salués dès le deuxième numéro d'*al-Umma*[22]. La presse se mue en espace de célébration de la profession : *al-Minhāǧ* qualifie en novembre 1926 son directeur de « pilier de la renaissance scientifique de la Vallée du Mzab »[23], puis le *Wādī Mīzāb* publie en décembre son propre éloge ainsi que celui de son directeur[24]. *Al-Umma* compte, en novembre 1934, un poème aux « journalistes, la gloire du pays »[25], ainsi qu'un autre, en décembre, célébrant la venue du journaliste Abū al-Yaqẓān à Tunis et l'accueil chaleureux que ses nombreux amis lui ont réservé là-bas.[26]

Lorsque l'historien Philip Zessin avance, à propos de la presse et des journalistes algériens, qu'ils « échappèrent aux processus de commercialisation et de professionnalisation qui caractérisèrent au contraire leur évolution en France et dans les démocraties occidentales en général, mais aussi, par exemple, en Syrie et au Liban sous mandat français avant la Seconde Guerre mondiale »[27], il occulte tout un processus de professionnalisation, bien réel, et formulé autrement. Dans le cas des journaux ibadites, s'il est incontestable que les pratiques commerciales des oulémas-journalistes ne présentent ni l'ampleur ni la pérennité de celles réalisées en Europe ou au Proche-Orient et que ces oulémas ne sont pas à même de transmettre d'entreprise de presse à leurs héritiers[28], la comparaison et les biais des sources

[20] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945), feuille dactylographiée glissée dans une page de l'année 1934, mais qui traduit un document présenté à une commission parlementaire durant le Front Populaire et dont le texte arabe paraît dans le n° 120 d'*al-Umma* (4 mai 1937).
[21] *AU*, n° 128, 6 juillet 1937, « Lettre ouverte à M. Le Beau, Gouverneur général d'Algérie ».
[22] *AU*, n° 2, 25 septembre 1934, « Semaine de la vie en Algérie ».
[23] *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥaram wa ṣafar* 1345 (1926), « Wādī Mīzāb », p. 103-104 « aḥad arkān al-nahḍat al-'ilmiyya bi-Wādī Mīzāb ».
[24] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « L'apogée de la réforme ».
[25] *AU* n° 8, 6 novembre 1934, « Les journalistes, la gloire du pays ».
[26] *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « Célébration de M. Abū al-Yaqẓān à Tunis ».
[27] Philipp ZESSIN, « Presse et journalistes «indigènes» en Algérie coloniale (années 1890-années 1950) », *Le Mouvement Social*, 236-3, 2011, p. 35.
[28] Leyla DAKHLI, « Les premiers temps de la modernisation du paysage médiatique arabe. L'exemple de la presse écrite levantine dans l'entre-deux-guerres », *in Les Arabes parlent aux Arabes. La révolution de l'information dans le monde arabe*, Arles, Sindbad, 2009, p. 39-52.

coloniales empêchent de percevoir une réflexion nourrie de ces hommes sur le bien fondé et les objectifs de l'usage de la presse.

Défense et illustration d'une presse « arabe, musulmane et algérienne »

La professionnalisation passe chez les oulémas-journalistes du Mzab par une affirmation de la dignité de leur profession, mais aussi par la défense de la presse arabophone et la définition d'une éthique journalistique. Les journaux mozabites présentent une forte dimension réflexive qui témoigne de cette conscience professionnelle. En s'emparant de nouveaux supports, les oulémas renouvellent leurs façons de « dire l'islam »[29], de s'adresser à l'ensemble des musulmans hors des cercles de spécialistes, des *ḥalqa* d'oulémas. Le symbole de la modernité qu'est la presse est ainsi adopté et converti en outil religieux. Se voyant conférer les missions des réformateurs, la presse devient elle-même un clerc.

La presse des oulémas mozabites abonde en textes réflexifs et programmatiques qui thématisent l'utilité des journaux, ce qu'ils doivent être, et en annoncent la ligne éditoriale. Il n'est que de lire les réflexions que le *Wādī Mīzāb* puis *al-Umma*, comme avant eux *al-Minhāǧ* d'Abū Isḥāq, proposent régulièrement à leurs lecteurs pour se convaincre qu'il y a une véritable professionnalisation du métier de journaliste. Les éditoriaux publiés au début de chaque cycle annuel de publication en sont révélateurs. Sous forme de basmala, de célébration de la fin d'un cycle ou de commencement d'un nouveau, ils sont l'occasion d'énoncer les objectifs des journaux[30], comme l'éditorial du premier numéro du *Wādī Mīzāb*, en octobre 1926, qui énumère en six points les objectifs ayant présidé à la création du journal[31].

Ces articles réflexifs indiquent la valeur que les oulémas prêtent à leur engagement journalistique. Les premiers numéros du premier journal d'Abū al-Yaqẓān sont consacrés en grande partie à des réflexions sur l'identité de sa presse. Celle-ci est définie dès novembre 1926 comme « arabe, musulmane et algérienne »[32]. Au même moment, des articles historiques s'intéressent à « la naissance de la presse dans le monde »[33]. Un court essai est consacré à

---

[29] N. PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie…*, *op. cit.*, p. 53.

[30] Cf. *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥaram wa ṣafar* 1345 (1926), « La deuxième année » ; *AM*, III, n°1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1346 (1927), « La troisième année » ; *AU*, n° 50, 12 novembre 1935, « *Al-Umma* termine sa première phase » ; *AU* n° 52, 26 novembre 1935, « La deuxième phase d'*al-Umma* ; ANOM/15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 100, 8 décembre 1936, « *Al-Umma* entre dans sa troisième année ».

[31] *WM*, n° 1, « 1er octobre 1926, basmallah ».

[32] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, «Le journal Wādī Mīzāb», présenté comme un « journal arabe musulman algérien ». Cette définition, venue d'un berbérophone, est tout à fait proche de la compréhension que les réformistes malékites de l'AOMA ont développée de leur algérianité. Cf. Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012.

[33] *WM*, n° 2, 8 octobre 1926, « La naissance de la presse dans le monde ».

« l'influence de la presse sur le monde »[34], alors qu'un autre esquisse une comparaison entre « la presse et la science » et leurs effets sur l'humanité[35]. Tous témoignent d'un fort investissement d'une profession et d'un média qui apparaissent aux yeux du jeune *'ālim* comme des outils de « développement » (*taṭawwur*), ou comme « modernes » (*ḥadīṯ*). Il s'agit pour Abū al-Yaqẓān de démontrer l'utilité de la presse et la nécessité pour les Algériens de s'en emparer. Un article publié une décennie plus tard, en juillet 1935, et consacré à « la presse : recherche sur son importance, sa fonction et son influence », montre bien comment Abū al-Yaqẓān souhaiterait s'emparer du « quatrième pouvoir dans l'Etat » que serait la presse, et revendique sa capacité à influencer et contrôler la vie politique.[36]

Le *'ālim*-publiciste cherche aussi à déterminer les conditions d'une bonne pratique journalistique, réflexions qui émergent surtout dans des échanges polémiques avec d'autres journalistes. Ainsi, en août 1937, dans *al-Umma*, il s'adresse à la rédaction du périodique homonyme, l'organe du Parti du Peuple Algérien (PPA)[37], leur rappelant que la démarche d'un journal doit être constructive et ne doit pas désespérer les lecteurs, en insistant sur l'union et non sur les divisions[38]. Un autre article invite les journalistes à ne pas se faire « les instruments des partiaux »[39].

La réflexion du journaliste vise particulièrement « la presse musulmane en Algérie »[40] et son rapport au « développement », revendiquant pour elle un rôle d'éducation dans la société. Pour Abū al-Yaqẓān, la

> civilisation d'un peuple est à la mesure de ses écoles, de ses imprimeries, de son théâtre, de ses cercles, de ses associations et de sa presse,

c'est-à-dire de toutes les institutions et pratiques culturelles qu'il identifie comme « modernes ». Il déplore, dans un article de janvier 1937, qu'il n'y ait « que trois ou quatre imprimeries [arabes] pour toute l'Algérie. Alors qu'en Tunisie, où pour moins d'un million d'habitants arabes[41] il y a dix quotidiens et un grand nombre de périodiques, l'Algérie possède

---

[34] *WM*, n° 3, 15 octobre 1926, « L'influence de la presse dans le monde ».
[35] *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « La presse et la science ».
[36] *AU*, n° 32, 9 juillet 1935, « La presse : recherche sur son importance, sa fonction et son influence ».
[37] Le PPA, «parti politique révolutionnaire, à base d'islam et de socialisme» est fondé par Messali Hadj en mars 1937, cf. Benjamin STORA, « Messali Hadj et la création de l'Etoile nord-africain en 1926 », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 393-397.
[38] *AU*, n° 133, 10 août 1937, « L'écriture est un champ de bataille ».
[39] *AU*, n° 114, 23 mars 1937, « Si ». Sur ces réflexions éthiques, cf. aussi, *WM*, n° 9, 3 décembre 1926, « d'ami à ami » ; *AU*, n° 45, 8 octobre 1935, « Comment devrait-être la relation entre un journal et un public sincère? ».
[40] ANOM/15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 103, 12 janvier 1937.
[41] La population tunisienne est sous-évaluée : Ganiage compte « en 1931 2 410 000 habitants, dont 251 000 Européens et Israélites ». Jean GANIAGE, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris, Fayard, 1994, p. 458.

très peu de journaux », qu'il énumère[42]. Pour lui, l'absence de presse « musulmane » en Algérie est un indice de l'« arriération » du pays. L'existence d'une « presse arabe algérienne », c'est-à-dire arabophone et tenue par des « Algériens musulmans » serait un vecteur de « développement ». Sa réflexion s'ancre dans l'exemple égyptien, son modèle. A ses yeux, ce pays est le premier pays arabe à avoir connu l'apparition et un fort essor de la presse et son « avance » en est la conséquence[43].

Le journaliste met aussi en avant la dimension « civilisatrice » de sa profession face à l'administration coloniale. Dans une adresse à une commission d'enquête parlementaire en 1937, Abū al-Yaqẓān présente la presse comme jouant « un grand rôle dans l'émancipation des esprits », « contribu[ant] également à répandre la bonne morale ». Et l'auteur d'ajouter :

> Ces qualités s'appliquent plus particulièrement à notre presse algérienne arabe qui déploie tous ses efforts vers un seul but : combattre l'ignorance et la superstition ainsi que toutes mœurs contraires à la bonne morale ; répandre les bienfaits de l'instruction et de la vertu.[44]

C'est donc pour s'emparer de l'outil de la « modernité » et du « développement » qu'est la presse, que les oulémas réformateurs adoptent la profession de journaliste, bouleversant en profondeur les modes d'expression du religieux dans la société.

2. Les formes changeantes du savoir (*'ilm*)

L'insistance mise à célébrer la figure du journaliste et à illustrer les bienfaits de la presse s'explique par la remise en cause qu'ils opèrent des formes d'énonciation et de transmission du savoir, héritées de la période moderne. Par son support, ses formats brefs, son langage et ses modes de diffusion, la presse est emblématique du changement multiforme que connaît au Mzab le *'ilm* dans l'entre-deux-guerres. Elle participe aussi de la redéfinition des oulémas, entendus jusqu'alors comme dépositaires et transmetteurs d'un savoir défini comme révélé et hérité des générations précédentes. La reformulation des procédures de production et de validation des savoirs et la redéfinition des fonctions des oulémas s'influencent mutuellement : le journaliste, comme les autres réformistes, se substitue aux clercs demeurés fidèles aux formes héritées du savoir. Il aspire à être reconnu comme savant (*'ālim*) et

---

[42] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 105, 26 janvier 1937, « La presse indigène en Algérie (suite) ». Le terme « indigène » employé par l'administration traduit très vraisemblablement l'expression arabe « musulmans algériens ».

[43] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « La presse et la religion ».

[44] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945), feuille dactylographiée glissée dans une page de l'année 1934, mais qui traduit un document présenté à une commission parlementaire durant le Front Populaire et dont le texte arabe paraît dans le n° 120 d'*AU*, 4 mai 1937.

détenteur du monopole du savoir, et cantonne, à cette fin, ses concurrents dans la catégorie des imitateurs (*muqallidūn*) et des immobiles (*ǧāmidūn*).

Ce processus est envisagé à partir de deux engagements professionnels emblématiques : le journalisme et l'édition, qui posent la question de l'introduction du langage des oulémas dans l'écriture journalistique et de la redéfinition des pratiques savantes. L'engagement des oulémas hors des formes du prêche et de la jurisprudence les conduisent à abandonner des héritages, à en patrimonialiser d'autres, ou à en inventer. La nébuleuse réformiste est à la fois le lieu d'une redéfinition du *'ilm* et de la naissance de pratiques lettrées, qui définissent le nouveau visage des oulémas.

La presse et le prêche

La présence de discours apologétiques sur la presse dans les journaux mozabites est à la mesure des attaques dont ils font l'objet. La pratique des journalistes réformateurs est mise en accusation par les oulémas qui comprennent la fidélité à l'*ethos* et aux pratiques transmises et élaborées durant la période moderne comme une imitation[45]. Nombre d'articles sont consacrés à l'apologie de la presse, spécialement à l'automne 1926, lorsqu'Abū al-Yaqẓān lance son premier journal. Des articles en font l'éloge, comme deux panégyriques au *Wādī Mīzāb*, dans les numéros cinq et six[46]. D'autres répondent de façon directe aux critiques[47], ou publient de très opportuns « témoignages de reconnaissance »[48]. Un article du septième numéro du *Wādī Mīzāb*, intitulé « opinions sur la presse », fait d'abord l'éloge des journaux, « miracle de ces temps modernes », « qui ont la première place et le dernier mot dans les gouvernements démocratiques », ainsi que du journaliste, qui a « une place élevée puisqu'il assure une fonction dangereuse et un travail de précision dans la direction des idées et la politique des esprits »[49]. Le même numéro ironise sur la fondation du journal comme « miracle de la fin des temps », ridiculisant ses opposants qui y auraient lu un signe eschatologique[50].

---

[45] Le chapitre V explore plus avant les modalités de cette contestation au Mzab.

[46] *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « Eloge du *Wādī Mīzāb* » ; *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « Un mot sur le *Wādī Mīzāb* », signé Dīk al-Ǧan (Mufdī Zakaryā) ; *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « Félicitations au *Wādī Mīzāb* », un poème suivi d'une présentation du journal.

[47] D. Hamzah souligne aussi la multiplicité des articles consacrés au thème du journalisme dans al-Manār, spécialement durant la première décennie de la revue. cf. D. HAMZAH, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe…*, *op. cit.*, chapitre 1.

[48] *WM*, n° 8, 19 novembre 1926, « Un témoignage de reconnaissance ».

[49] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Opinions sur la presse ».

[50] *WM*, n°7, 12 novembre 1926, « Le dernier miracle ».

La répétition des mêmes éloges et des mêmes défenses illustre la difficulté à imposer une pratique perçue soit comme inutile, soit comme une innovation blâmable (*bid'a*)[51]. Cela est lisible dans les apologies, comme la publication de « l'avis d'un grand *'ālim* de la vallée du Mzab à propos du journal *Wādī Mīzāb* »[52]. Ce savant, anonyme, se félicite de sa parution, en certifiant la licéité. Un article de décembre 1926 confirme les attaques dont fait l'objet la presse. Les oulémas au Mzab auraient été unanimes à déclarer que le journal sort du cadre de la loi musulmane et ils interdiraient de s'y abonner. Selon eux, ceux qui le lisent, paient le prix de l'abonnement, ou encore l'achètent ne sont pas des musulmans[53]. Ainsi se comprend l'information notée dans le diaire des pères blancs de Ghardaïa en mai 1928. Il y est dit que le cheikh de Béni Isguen « a excommunié ceux qui ont des relations avec les partisans du journal *oued mzab* »[54]. Des articles des numéros neuf et treize corroborent ce clivage : ils exposent l'existence de deux clans au Mzab, l'un favorable et l'autre opposé au journal[55].

Les polémiques entre les réformateurs et leurs opposants durent encore en 1936 : *al-Umma* dénonce comme ennemis de la presse « les hypocrites qui connaissent l'utilité de la presse mais ne manquent pas de la dénigrer »[56]. Les sources émanant des opposants aux réformateurs sont peu nombreuses, mais dans le manuscrit polémique rédigé en 1936-1937 par le cheikh Ḥammū, l'un des griefs qu'il adresse aux réformistes est d'utiliser *al-Umma* pour étaler au grand jour les divisions des croyants. Dans un chapitre consacré à défendre les visites rendues aux cimetières, le cheikh reproche aux réformateurs d'« abuser (*ṭa'ana*) d'une manière détestable […], au point de publier [leurs critiques] dans leurs journaux ». Il mentionne un article d'*al-Umma* qui, en juin 1936, critiquait les oulémas du Mzab « préoccupés de lire le *Coran* sur les tombes »[57]. Il dénonce le fait que les réformateurs écrivent « des mensonges et des calomnies » et « publie[nt] ce type de discours pour que tout le monde sur la terre puisse lire leurs calomnies et leurs reproches contre leurs maîtres, les

[51] La fondation de la revue chiite réformiste al-'Irfān en 1909 occasionne des difficultés et des attaques comparables de la part d'oulémas des bourgs du Ǧabal 'Amil. Cf. Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000, p. 154.

[52] *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « L'avis d'un grand savant de la vallée du Mzab à propos du journal *Wādī Mīzāb* ».

[53] *WM*, n° 11, 1er décembre 1926, « Chauve-souris (*waṭwāṭa ḫuffāš*) ».

[54] AMA, casier 41, diaire n° 4 (1917-1930) : 18 mai 1928.

[55] *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « Deux prières contradictoires », il existe deux clans, l'un pour le *Wādī Mīzāb* et l'autre contre ; *WM*, n° 13, 15 décembre 1926, « On ne peut éviter les mauvaises langues ».

[56] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 83, 4 août 1936, « Une presse sans le concours du peuple ne peut pas remplir sa mission ».

[57] *AU*, n° 78, 9 juin 1936, « Y a-t-il des vivants ? ». Il sera question de ces visites aux tombeaux dans le chapitre VI de la présente thèse.

pieux ancêtres et les califes bien dirigés (*al-ḫulafā' al-muqtadī*) »[58]. La licéité de la pratique journalistique n'est pas en cause ici, mais ce discours acrimonieux témoigne de la résistance opposée à la sortie des controverses religieuses du cercle restreint des oulémas et à leur large diffusion sous une forme polémique, un des principaux modes d'énonciation du réformisme.

La presse vient bouleverser en profondeur les canons et les langages de la jurisprudence musulmane et du *'ilm*. Prenant au sérieux Rašīd Riḍā comme journaliste et l'importance du journalisme comme genre, Dyala Hamzah a montré comment il a procédé à une « journalisation » des concepts jurisprudentiels, les injectant dans la presse et posant ainsi les fondements lexicaux du débat public[59]. Comme lui, les oulémas réformateurs mozabites intègrent la presse dans les modes de diffusion du message religieux. Le processus est dialectique puisqu'ils provoquent en retour, par leur écriture, un changement des modes d'expression et de diffusion du *'ilm* qui amènerait à substituer « le journalisme (*sihâfa*) […] à l'hégémonie discursive de la science islamique (*'ilm*) »[60]. Le cœur de la démonstration effectuée par D. Hamzah est l'analyse de l'emploi, dans la presse, du concept d'intérêt général (*maṣlaḥa 'āmma*), par Riḍā[61]. La presse d'Abū al-Yaqẓān procède également à l'intégration de ce concept jurisprudentiel dans le vocabulaire journalistique. Il en va ainsi, par exemple, dans un article du 8 octobre 1935, intitulé « comment devrait être la relation entre un journal et un public sincère »[62]. Abū al-Yaqẓān y dépeint la conscience professionnelle du journaliste, auquel il donne pour mission de représenter l'intérêt général (*maṣlaḥa 'āmma*). Cette captation journalistique est, selon D. Hamzah, la pierre de touche de la définition et de la légitimation du journaliste-réformateur et donc du « passage historique du *'ilm* [science religieuse] vers la *sihāfa* [journalisme] » opéré par les réformateurs[63]. Comme dans le cas égyptien, la concordance entre la pratique journalistique et la recherche de l'intérêt général définit le bon journaliste. En témoigne l'attaque menée dans *al-Umma* contre un

[58] Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa », manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936, p. 85.

[59] Dyala HAMZAH, « La pensée de 'Abduh à l'âge utilitaire : l'intérêt général entre *maṣlaḥa* et *manfa'a* », *in* Māhir al-ŠARIF et Sabrina MERVIN (éd.), *Modernités islamiques*, Damas, Institut français du Proche-Orient, n° 236, 2006, p. 29-51.

[60] Dyala HAMZAH, « Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) or: The Importance of Being (a) Journalist », *in* Heike BOCK, Jörg FEUCHTER et Michi KNECHT (éd.), *Religion and its Other. Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*, Francfort, Campus Verlag, 2008, p. 40–63.

[61] D. HAMZAH, *L'intérêt général (*maslaha 'âmma*) ou le triomphe…*, *op. cit.* ; cf. également: Dyala HAMZAH, « Muhammad Rashîd Ridâ (1865–1935) Or: The Importance of Being (a) Journalist ».

[62] *AU*, n° 45, 8 octobre 1935, « Comment devrait être la relation entre un journal et un public sincère ? ».

[63] D. HAMZAH, *L'intérêt général (*maslaha 'âmma*) ou le triomphe…*, *op. cit.*. Cf. particulièrement la conclusion.

journaliste tunisien, Ḥammūda Qūǧa, qu'il accuse de chercher, par son activité de publiciste, l'enrichissement personnel et non l'intérêt public[64].

D'autres éléments témoignent de cette rupture des formes savantes et d'un réemploi sélectif d'éléments de la jurisprudence islamique et du *'ilm*. Le discours réformiste apparaît comme composite, employant des formes inédites dans la diffusion de la parole religieuse et propageant par là-même des concepts et des formes jurisprudentiels hérités. La diffusion ponctuelle de *fatwā* (réponse à une consultation juridico-religieuse) par les périodiques dans les années 1920 vient, par un vecteur neuf et public, rompre le rapport direct entre le demandeur et le *muftī*. La revue d'Abū Isḥāq, *al-Minhāǧ*, présente à trois reprises une rubrique « Question-réponse »[65]. De façon bien plus ponctuelle, *al-Umma,* dans un différend virulent opposant les réformateurs à leurs opposants sur la licéité de l'usage du téléphone pour annoncer la parution du croissant de lune du mois de Ramadan, publie en mai 1938 une fatwa rendue à ce sujet par l'imam al-Ḫalīlī, de Nizwā, favorable aux positions du journal[66].

Dernier exemple de ce que les oulémas publicistes insufflent des éléments du *'ilm* dans le symbole et l'enjeu de la modernité qu'est à leurs yeux la presse : les belles lettres (*adab*). Si l'*adab* est, de longue date, contenu dans le *'ilm*, les oulémas ont tenté jusqu'alors de les faire coïncider tout deux, alors qu'un certain nombre de disciplines, comme l'*adab,* s'autonomisent du discours religieux dans la presse réformiste. Le *Wādī Mīẓāb* puis *al-Umma*, comme *al-Minhāǧ* d'Abū Isḥāq, se donnent pour objectif de faire valoir « la bonne prose et le style châtié »[67]. Cet objectif assigné à la presse rejoint une de leurs ambitions en tant qu'enseignants : la généralisation de l'emploi de l'arabe littéral[68]. Les poèmes sont la marque la plus visible – quasiment omniprésente – du souci des rédacteurs de faire de leur presse un espace littéraire : plus des deux tiers des numéros d'*al-Umma* en contiennent. Toutefois cette poésie elle-même n'est pas conforme à ce qui circulait le plus couramment jusque-là dans le contenu du *'ilm* : certes, elle peut toujours viser à soutenir la mémorisation de règles jurisprudentielles ou à tracer l'éloge d'un *'ālim*, mais elle adopte davantage de formes courtes. Elle est utilisée pour défendre des causes, exalter des sentiments patriotiques,

---

[64] *AU*, n° 151, « Où est votre revue intellectuelle, M. Ḥamūda Qūǧa ? ».
[65] Voir, *AM*, I, n° 3, *Ǧāmadā al-ṯāniyya* 1344, « Ǧawāb-su'āl » (p. 343-344) ; année 1350 (1930-1931), n° 1 et 2, « *Su'al wa ǧawābahu* » (p. 13-17) ; *AM*, année 1350 (1930-1931), n° 3 et 4, « *Su'āl wa ǧawābahu* » (p. 20-24).
[66] *AU*, n° 169, 31 mai 1938, « D'ouest en est : de l'Imam des musulmans d'Oman à ses frères ibadites de l'Est. L'Imam Khalil tranche à propos de la question du téléphone. ». Il sera davantage question de cette affaire au chapitre V.
[67] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ».
[68] Ce point sera abordé plus avant au chapitre V.

ou encore esthétiques et élégiaques. La valorisation de la langue poétique ou de thèmes profanes devient une fin en soi[69].

La continuité entre discours journalistique et parole religieuse est aussi mise en avant dans le langage – fleuri – employé par Abū al-Yaqẓān en septembre 1934 pour évoquer *al-Umma*. Le vocabulaire emprunte à des registres coraniques et à la prose piétiste. Alors que le journal a été suspendu dès son premier numéro et que le deuxième peut finalement paraître, le journaliste s'écrie

> Le 8 septembre de l'année dernière, le premier numéro d'*al-Umma* a paru à la joie de tout le peuple algérien. Celui-ci a cru enfin se rafraîchir dans les sources bienfaisantes de ce journal, étancher sa soif violente, éteindre le feu qui le brûle et adoucir l'oppression qui l'étreint, car il venait de perdre *Wādī Mīzāb*, *Mīzāb*, *al-Maġrib* (Le Maghreb/Le Couchant), *al-Nūr* (La Lumière), *al-Bustān* (Le Jardin) et *al-Nibrās* (La Lanterne). [Les journaux successivement interdits d'Abū al-Yaqẓān].[70]

La valorisation de « la bonne prose et [du] style châtié »[71] a été peu mise en valeur par des études qui visent à répondre à des questionnements d'histoire politique et passent par le biais des archives de surveillance coloniale. P. Zessin affirme ainsi qu'« en Algérie, les journalistes exerçaient d'abord leur activité par engagement politique »[72]. Une telle caractérisation n'est cependant que partiellement vraie. Elle est conditionnée par les questionnements – toujours politiques – posés à la source, ainsi que par la nature des sources consultées : l'accès à la presse arabophone algérienne, *via* les « traductions analytiques » produites par les services des Affaires indigènes du gouvernement général, sélectionne les textes semblant des menaces à l'ordre et à la domination française. Elles viennent donc, par une forme de tautologie, confirmer le questionnement politique qui leur était posé. La presse des oulémas mozabites, comme celle de l'AOMA, est plus que cela : elle est aussi, sinon même avant tout, une presse de prêche et un espace de création littéraire, comme en témoigne la place très importante accordée dans *al-Minhāǧ* à la rubrique « le jardin littéraire *(al-riyāḍ al-ādabiyya*) », laquelle comprend des poèmes, des recensions et des textes littéraires en prose et qui est renommée, après le n° 6, « le mouvement d'édition et de création (*ḥarakat al-našar wa al-ta'līf*) ». La promotion d'un patrimoine littéraire, comme les prêches, revêt également

---

[69] En plus des contenus, la langue semble aussi emprunter des formes nouvelles, mais mon niveau d'arabe ne me permet pas de les qualifier et analyser. Il est toutefois manifeste qu'elle se distingue des poésies antérieures, par l'adoption de la ponctuation, une syntaxe plus simple et, enfin, son vocabulaire.

[70] *AU*, n° 2, 25 septembre 1934, « Retour d'*al-Umma* après sa suspension ».

[71] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ».

[72] P. ZESSIN, « Presse et journalistes «indigènes» »..., *op. cit.*, p. 42 .

une dimension politique, mais l'ombre portée du questionnement politique ne doit pas occulter l'existence propre de ces réalités culturelles.

Ainsi, le réformisme et son langage sont portés, à travers la figure du clerc publiciste, par des professions et des techniques en rupture partielle avec celles du *'ilm* hérité. Les formes culturelles et discursives qui les structurent sont marquées par une pluralité de registres, des éléments nouveaux étant introduits, notamment par la forme journalistique, alors que des formes anciennes sont reproduites, et d'autres encore délaissées. Le portrait du clerc en journaliste met en évidence les changements dans les façons de dire l'islam : cherchant à faire du journalisme un moyen de prêche, les réformateurs délaissent les médias et les institutions qui étaient jusqu'alors dévolus à cet effet. Ce faisant, ils font toutefois entrer bien des éléments du langage religieux, des concepts jurisprudentiels, des éléments d'exégèse, des figures coraniques dans la presse, la transformant elle-même à son tour et construisant un registre médian. Eux-mêmes n'envisagent pas leur attitude comme une rupture, mais la formulent au contraire comme un « retour aux sources ». Cette démarche est lisible dans une autre profession embrassée par des oulémas réformateurs : l'imprimerie et le travail éditorial.

3. Autres professions, autres changements : les oulémas et les métiers du livre

D'autres professions embrassées par les réformateurs entraînent des changements dans le *'ilm*, sa signification et sa transmission. Il s'agit des métiers du livre, imprimeur, éditeur et bibliothécaire. Les oulémas s'investissent dans l'imprimerie dès les années 1880 en Algérie, au Caire et à Zanzibar[73], dans un contexte d'essor de l'imprimerie arabe[74]. Leur culture demeure toutefois, au moins jusqu'à la Première Guerre mondiale, tributaire de la culture du livre manuscrit, telle qu'elle s'est fortement développée depuis le XVIII^{e} siècle. C'est seulement dans l'entre-deux-guerres que les oulémas réformateurs débutent un travail d'édition à proprement parler[75]. Les imprimeries constituent alors un nœud des réseaux de la nébuleuse réformatrice et un média essentiel à la diffusion de ses discours. Les parallèles

---

[73] Sur ce point, voir Martin H. CUSTERS, *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West, c.1880-1960s: an Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications*, Maastricht, M.H. Custers, 2006 et ; Augustin JOMIER, « Les réseaux étendus d'un archipel saharien. Les circulations de lettrés mozabites du XVIIe siècle à l'entre-deux-guerres. [Communication à paraître, donnée au colloque "Histoire de l'Algérie coloniale, longue durée et désenclavement", 18 et 19 avril 2013, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense]. »

[74] Elias Hanna ELIAS, *La presse arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1993 ; Ami AYALON, *The press in the Arab Middle East: a history*, New York, Oxford University Press, 1995 ; M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing*..., *op. cit.* ; Lorenzo DECLICH, « La tipografia sultaniale di Zanzibar (1880-1897) e la "rinascita" della tradizione giuridica ibadita », *in* Massimo PAPA, Gian Maria PICCINELLI et Deborah SCOLART (éd.), *Il libro e la Bilancia: studi in memoria di Francesco Castro*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 2010, p. 181-203.

[75] Un tel décalage est aussi observé dans l'Europe de Gutenberg, entre l'invention de l'imprimerie et son impact sur la nature et le sens du texte. Voir Frédéric BARBIER, *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*, Paris, Belin, 2006, p. 235-272.

entre les processus à l'œuvre parmi les ibadites et ceux que C. Mayeur-Jaouen lit dans le sunnisme, principalement soufi, sont frappants[76]. L'étude du corpus d'imprimés ibadites, relativement restreint, est facilitée par les catalogues que M. Custers en a dressés[77].

L'investissement des professions du livre par les oulémas a un impact fort sur les formes changeantes du savoir : l'imprimerie met en valeur et diffuse des ouvrages ibadites, en même temps qu'elle est un des espaces de la rupture et de la mise à distance avec les canons de sa transmission. L'examen de ce processus ambivalent permet de cerner les pratiques culturelles et discursives du réformisme et la pluralité des registres auxquels il puise.

Du manuscrit à l'imprimé, des continuités insoupçonnées

L'usage de l'imprimerie par les ibadites à partir de 1880 ne provoque pas, dans un premier temps, de rupture formelle dans les ouvrages produits, ni dans leur usage. Ils sont le plus souvent imprimés par le procédé de la lithographie et reproduisent des manuscrits, lesquels ne changent que peu en retour et demeurent conçus comme des supports pour la mémorisation. Cela est lisible dans la cinquantaine d'œuvres du cheikh Aṭṭfayyiš publiées de son vivant en Algérie, à l'écrasante majorité brochures et œuvres courtes, lithographiées et sans doute de mauvaise qualité. Elles paraissent à Alger et, secondairement, à Mascara et Constantine[78]. Trois lithographies de 1910, conservées à la BNF et dont le tirage a été indiqué en troisième de couverture probablement lors du dépôt légal, suggèrent une diffusion importante, de 2500 à 4600 exemplaires[79].

Ces trois ouvrages attestent que la lithographie n'entraîne pas de modification dans l'établissement du manuscrit : elle reste fidèle aux modèles en vigueur dans les manuscrits maghrébins du XIX^{e} siècle. La forme du texte est ordinaire : il est encadré d'une réglure, en bas à gauche de laquelle se trouve la réclame – anticipation du premier mot de la page suivante –, destinée à ne pas interrompre la récitation. Le texte est justifié, ce que le copiste prend garde de respecter, allongeant ponctuellement certains caractères. D'autres techniques de remplissage perdurent, comme les décors à frises qui marquent la fin d'un chapitre. Ces lithographies sont en calligraphie *maġribī*, variante régionale maghrébine dont l'usage

---

[76] Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rachida CHIH et Rüdiger SEESEMANN (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014.

[77] Martin H. CUSTERS, *Al-Ibāḍiyya: a bibliography*, Maastricht, Pays-Bas, 2006, vol. 2/3 ; M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*

[78] Cf. le catalogue bibliographique M.H. CUSTERS, *Al-Ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. 132-167.

[79] *Haḏā kitāb šarḥ asmā' Allāh al-ḥuṣnā al-musammā bi-l-duḫr 'ala usnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, 2500 tirages, 1910, M. Baldachino, Alger ; *Kitāb iṭālat al-uǧūr wa iizālat al-Fuǧūr*, 1910, 3500 tirages, imprimerie M. F. Chesta, Alger ; *al-Risāla al-šāfiyya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Mīzāb*, 1910, 4600 tirages, imprimerie M. F. Chesta, Alger. Il est délicat, en l'absence d'éléments de comparaison, de juger de l'importance réelle de ces tirages.

remonte aux X^e et XI^e siècles, notamment repérable à la ponctuation des lettres *qāf* et *fā'*[80]. Le copiste porte son effort sur l'ornementation de quelques caractères. Toutes ces formes disparaissent ensuite dans les imprimés de l'entre-deux-guerres, au moment où l'usage de caractères de presse standardisés se généralise, et où l'usage de l'arabe standard, né dans les provinces arabes de l'empire Ottoman dans le second XIX^e siècle, se répand[81].

Le paratexte demeure aussi tributaire des pratiques de l'écriture manuscrite : le titre et l'auteur de l'ouvrage sont donnés en début de texte, sans aucune marque distinctive. En dernière page, les lithographies reproduisent la forme du colophon : dans l'espace resté libre à la fin du texte proprement dit, un cartouche, le plus souvent triangulaire, regroupe des informations sur le manuscrit, souvent agrémentées de motifs floraux et géométriques (cf. figures 21). Sont mentionnés, irrégulièrement, le nom du commanditaire du manuscrit ou de son copiste, ainsi que la date d'achèvement de la copie ou de l'impression (cf. figure 21). Le titre de l'œuvre et le nom de son auteur y sont parfois répétés. Ces caractéristiques se retrouvent sur les lithographies et si, de façon ponctuelle, une première page s'apparentant à une page de titre apparaît, c'est sous la forme d'un colophon (cf. figure 22). Des nouveautés se lisent toutefois. Là où les textes manuscrits se contentaient d'une annonce de plan en introduction, s'affiche ponctuellement une table des matières, ce dont se félicite Motylinski en 1885[82]. La numérotation par page et non par *folio*, ici même double, en haut et en bas, dans deux systèmes indien et arabe, est chose nouvelle, tout comme des formes de mécanisation, comme des ornementations florales manifestement réalisées elles aussi par lithographie[83].

---

[80] Sur la calligraphie maghrébine et sa quasi disparition au XX^e siècle, cf. François DEROCHE, *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, BNF, 2004, p. 67-96.

[81] Sur ces évolutions, perçues à travers la littérature du sunnisme, voir Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH, « The Nineteenth Century: A Sufi Century? », *in* Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014, p. 3-22.

[82] En 1885, à propos du *Kitāb* al-Siyar d'Abū al-'Abbās al-Šammāḫī, lithographié au Caire. Cf. Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Bibliographie du Mzab, les livres de la secte abadhite*, Alger, Fontana, 1885, p. 47.

[83] Sur l'analyse des manuscrits, cf. François DEROCHE (éd.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000. Mounia Chekhab-Abudaya, conservatrice des collections de l'Occident musulman au Musée d'art islamique de Doha, m'a aidé à identifier les continuités et les ruptures entre les manuscrits et les premiers imprimés ibadites, je l'en remercie très vivement.

Parmi les ouvrages ibadites ainsi publiés, les genres dominants sont les mêmes que ceux qui circulaient sous forme manuscrite et viennent répondre à la même demande des lettrés en ouvrages didactiques, de jurisprudence ou, encore, de piété. La première imprimerie ibadite, *al-maṭba'a al-Bārūniyya*, est fondée au Caire en 1880 par le Tripolitain Muḥammad



Figure 21 : colophon du *Šarḥ asm Allāh* d'Aṭṭfayyiš



Figure 22 : colophon de la *Risāla šāfiyya* d'Aṭṭfayyiš

Ce colophon est présenté en fin d'ouvrage dans une réglure triangulaire intercalée, dans l'espace demeuré libre, après la table des matières. Il présente la date de fin de l'impression, 4 *ḏū al-qi'da* 1326 (28 novembre 1908), et le nom du copiste, Muḥammad b. Ṣāliḥ b. 'Isā. Noter l'usage d'une écriture assez raffinée des *tā marbuta*, de boucles de *nūn* et de *lām* allongées.

Cette 1ère page emprunte les formes du colophon, une réglure triangulaire après une basmala et deux étoiles ornementales. Elle présente le titre de l'ouvrage et le nom de son auteur, le *Quṭb*, ainsi que le nom du commanditaire de l'édition, Muḥammad b. Ṣāliḥ b. 'Isā 'Aššū. Noter ici la double numérotation**.**

b. Yūsuf al-Bārūnī. Y sont lithographiées une soixantaine d'œuvres ibadites, parmi lesquelles la part d'œuvres de piété et de dévotion est, en proportion, bien moins grande que sur le marché du livre soufi en Egypte à la même époque[84]. Est-ce à dire que la lecture est davantage

[84] Cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Sufism and Printing in Nineteenth Century Egypt », *in* Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014, p. 25-74.

une affaire de spécialistes chez les ibadites ? Les œuvres de dévotion sont aussi publiées à Alger et pour l'essentiel tournées vers le culte du prophète Muḥammad, la remémoration des noms de Dieu et, enfin, le pèlerinage au Hedjaz[85].

A lire le catalogue dressé par M. Custers des œuvres parues à la Bārūniyya, l'importante présence d'œuvres imprimées liées au groupe de statut des oulémas est manifeste. Tout d'abord, les ouvrages concernant l'organisation des *ḥalqa* des *'azzāba* sont nombreux, comme leurs règles de vie, le *Kitāb al-'azzāba* ou *Dīwān al-'azzāba*[86]. Il en va de même du *Ṣawm al-dīwān li-l-ašyāḫ*, anonyme lithographié à la Bārūniyya en 1897-1898[87]. La même année, à la Bārūniyya, une autre lithographie, présentée comme anonyme, et qui serait un extrait du *Kitāb al-'azzāba* est en vente en Algérie, à Guerrara et à Alger[88]. Ils sont sans doute un indice de la proportion des oulémas dans les lecteurs de ces ouvrages, comme de la centralité de ces règles dans leur formation. Très bien représentés aussi, les *siyar* sont des compilations édifiantes de biographies et d'hagiographies, entremêlées de textes juridiques, doctrinaux et apologétiques, comme le *Kitāb al-siyar* d'al-Šammāḫī, publié en 1883-1884, les *Qawā'id al-islām* de Ǧayṭālī (1880) ou le *Kitāb al-ǧawāhir al-muntaqāt* de Barrādī (1884-1885)[89]. Ces ouvrages médiévaux, assortis de commentaires, transmettent la mémoire communautaire des origines, notamment de celles prêtées au système des *'azzāba*, en assurant la légitimation.

Dernier élément qui confirme l'importance du magistère des oulémas et indique sans doute la part importante qu'il tienne dans le lectorat : les ouvrages ibadites imprimés avant 1914 sont très majoritairement des ouvrages de fiqh, le plus souvent courts et traitant de questions pratiques, telles que les règles du jeûne et de la prière rituelle. Ils renvoient aux fonctions jurisprudentielles des oulémas, mais aussi à l'enseignement. Ces ouvrages sont des supports à la mémorisation et à l'enseignement dispensé par les *'azzāba* dans les écoles des mosquées, ou bien, pour les niveaux supérieurs, à leurs domiciles[90]. Ainsi, *al-Radd fī al-ḥaqā'iq al-muḥtāǧ ilayhā* de Barrādī est publiée dans un recueil, avec un court traité de

---

[85] Un même ouvrage sur les vertus du mois de ramadan est publié deux fois, sous un titre différent, en deux ans : Muḥammad Aṭṭfayyiš, *Aǧwad al-Šuhūr 'alā Murūr al-Duhūr*, Le Caire, Bārūniyya, 1892 ; Muḥammad Aṭṭfayyiš, *K. Aǧwar al-Šuhūr 'alā Murūr al-Duhūr*, Le Caire, Bārūniyya, 1893 ; sur la dévotion au prophète de l'islam, cf. , par exemple, Muḥammad Aṭṭfayyiš, *al-Ġasūl fī asmā' al-Rasūl*, lithographie, Alger, 1908-1909. Un autre ouvrage d'Aṭṭfayyiš commente et médite les noms de Dieu : *Haḏā kitāb šarḥ asmā' Allāh al-ḥuṣnā al-musammā bi-l-duḫr ala usnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, 1910, M. Baldachino, Alger.

[86] Sur ces ouvrages, voir Virginie PREVOST, « Maǧmāǧ et les sept savants : la création du Dīwān al-'azzāba », *Acta Orientalia*, 73, 2012, p. 35-58.

[87] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*, p. 7.

[88] *Ibid.*, p. 8.

[89] *Ibid.*, p. 5-6.

[90] Ces questions autour de l'enseignement sont davantage creusées au chapitre V.

Muḥammad b. Yūsuf al-Bārūnī qui, selon ʻU. al-Nāmī, donne des définitions ibadites de termes jurisprudentiels[91]. Les *ʻaqīda*, les professions de foi utilisées notamment dans les écoles et apprises par cœur par les élèves sont éditées en grand nombre : il en est ainsi de la *ʻAqīda* d'Abū Ḥafṣ ʻUmar b. Ǧamīʻ, éditée en deux décennies à Tunis, au Caire, à Alger[92].

Autre fait majeur dans cette édition ibadite, et qui rejoint aussi les pratiques pédagogiques, la part considérable qu'y tient la poésie – les *qaṣīda*. De longs poèmes assurent la transmission et une mémorisation plus aisée d'enseignements sous forme versifiée. Un recueil lithographié de *qaṣīda* didactiques est compilé par Muḥammad b. Yūsuf al-Bārūnī et paraît en 1876. Il est signalé par Motylinski, en 1905, comme comprenant le *Kitāb al-daʻā'im* d'Abū Bakr Aḥm. b. al-Naẓar al-ʻUmānī ; le *Dīwān* et la *Nūniyya fī al-tawḥīd* de Abū Naṣr Fatḥ b. Nūḥ ; la *Manẓūma*, Ṣāliḥ al-Ǧāduwī, le *Dīwān* de ʻAbd Allāh b. ʻUmar b. Yaḥyā al-ʻUmānī, une *Qaṣīda* de l'imām Aflaḥ b. ʻAbd al-Wahhāb ; les *Diyānāt*, de ʻUmar b. ʻAlī al-Šammāḫī[93]. Le même Muḥammad al-Bārūnī édite un autre recueil de *qaṣīda* didactiques au Caire en 1886-1887[94]. Ce sont en tout près d'une vingtaine de recueils de poésies didactiques qui sont publiés par la Bārūniyya. Une autre forme de poésie est aussi visible dans un recueil lithographié, non daté, réalisé par ʻAbd Allāh b. Yaḥyā al-Bārūnī et qui contient des poèmes contemporains, éloges que s'adressent mutuellement les cheikhs[95].

Enfin, dernière pratique ancrée dans la continuité de la culture du manuscrit, la publication de lettres, de réponses des grands cheikhs à leurs ouailles. Certains ouvrages d'Aṭṭfayyiš sont des réponses à des demandes de disciples et de savants étrangers : un ouvrage de polémique, *Ǧawāb li-ʻulamā Makka*, est adressé à des oulémas de La Mecque, un autre, publié à Tunis en 1903-1904, s'adresse à un malékite, probablement algérien ou tunisien (*Al-Radd ʻalā al-ʻUqbī al-ṭāʻin fī-l-dīn*). Aṭṭfayyiš explique enfin en introduction d'un commentaire l'avoir rédigé à la demande d'ibadites du djebel Nefoussa[96].

---

[91] Référence donnée par M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing*..., *op. cit*., p. 8-9, note 41.

[92] Imprimée à Tunis en 1884, au Caire en 1886 par la maṭbaʻa al-Bārūniyya dans un ouvrage collectif édité par Muḥammad b. Yūsuf al-Bārūnī et, à Constantine, en 1905-1906, cf. *Ibid*., p. 7, 10, 67, 84.

[93] *Ibid*., p. 9.

[94] Il s'agit d'un recueil commençant par le *Dīwān* d'Abī Naṣr al-Nafūsī. Il est édité à la Bārūniyya au Caire. Cf. *Ibid*., p. 9–10.

[95] Le recueil, lithographié et non daté, est présenté sous le titre suivant: *Hāḏā kitāb muštamil ʻalā dīwān… ʻAbd Allāh al-Bārūnī wa-dīwān Tilmīḏihi… ʻAmr [b. ʻIsā al-Tandanmīrtī] wa Dīwān Šayḫ al-islām wa li-ġayrihim ayḍan…* Cf. *Ibid*., p. 9.

[96] Cf. Muḥammad b. Yūsuf Aṭṭfayyiš, *Šarḥ al-daʻā' im al-muḫtaṣar*, Alger, lithographie, 1326, p. 2, référence citée par Abdel-Hakim OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 2006, p. 125.

Par cette continuité des pratiques lettrées entre le manuscrit et l'imprimerie, les ibadites ne se distinguent par des autres musulmans : l'ensemble des processus ici à l'œuvre est lisible dans le reste du monde musulman[97]. La chronologie diffère toutefois : les ibadites entrent relativement tardivement dans le marché de l'imprimé, dans les années 1880, là où l'essor des ouvrages imprimés musulmans en arabe commence dans les années 1860[98]. Difficile de préciser s'il s'agit là d'une spécificité ibadite ou bien si cette chronologie est maghrébine. Enfin, le corpus évoqué ici manifeste des savoirs et des pratiques lettrés particulièrement construits par et autour des oulémas, lesquels paraissent aussi en être les destinataires prioritaires. Cette enquête mériterait d'être approfondie tant elle semble instructive sur la force de leur magistère et sa pérennité. Les réformistes ibadites n'inaugurent finalement de nouvelles pratiques lettrées que dans l'entre-deux-guerres.

Edition critique et fin de la glose

Les oulémas réformistes opèrent dans l'entre-deux-guerres une rupture épistémologique forte, lisible dans les modalités de production des écrits. Les transformations qui provoquent cette rupture sont trop nombreuses et multiformes pour être toutes présentées, mais leur approche par l'édition donne un aperçu des changements matériels à l'œuvre, ainsi que des processus sous-jacents de mise à distance de la scolastique.

A partir de 1925, Abū Isḥāq commence à publier au Caire des œuvres ibadites[99]. Cette activité, développée dans l'entourage de Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb sur les presses de son imprimerie, *al-maṭba'a al-salafiyya*, dure une dizaine d'années. S'il est inégalement poussé, il est indéniable qu'apparaît là un travail d'édition. Abū Isḥāq opère une sélection des œuvres et sépare, le premier chez les ibadites, des œuvres sources (*matn*) de leurs commentaires (*hâšiyya*, *šarḥ*), rompant avec la culture de la glose qui n'envisageait pas de transmission d'un texte original sans son commentaire. Il développe un appareil éditorial, indice d'une distinction croissante entre l'œuvre matrice et son commentaire, qui en est désormais distinct et a pour rôle de la valoriser, par exemple par la présentation de la biographie de son auteur.

Ce développement de l'intervention éditoriale est lisible dès ses premières productions. En 1925-1926, Abū Isḥāq publie, à la *maṭba'a al-salafiyya*, une œuvre de son grand-oncle Muḥammad Aṭṭfayyiš sur la vie du prophète Muḥammad, *al-Sīra al-ǧāmi'a min al-mu'ǧizāt al-lāmi'a*[100]. L'éditeur lui adjoint une courte préface, ainsi qu'une table des

[97] C. MAYEUR-JAOUEN, R. SEESEMANN et R. CHIH, « The Nineteenth Century »..., *op. cit.*
[98] *Ibid.*
[99] Sur le travaux d'édition d'Abū Isḥāq, cf. M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing*..., *op. cit.*, p. 42-53.
[100] Le Caire, maṭba'a al-salafiyya, 1925-26.

matières et une postface dans laquelle il explique que cette édition a été corrigée et établie sur la base d'un manuscrit conservé au Mzab. Une ébauche d'édition critique commence[101].

Ce processus de mise en valeur de l'œuvre originale et de la biographie de l'auteur se poursuit durant l'entre-deux-guerres. La publication faite en 1934-1935 par Abū Isḥāq de la *'Aqīda* d'Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ǧamī', dite aussi *'Aqīdat al-'azzāba*, donne une idée du travail de sélection dans l'intertextualité du *'ilm*. De maître à disciple, cette *'aqīda*, qui est la traduction en arabe, au XIVe siècle, d'un texte berbère du XIe siècle, avait fait l'objet de très nombreux commentaires, assortis d'un appareil de gloses. Abū Isḥāq opère une distinction entre le texte reçu comme étant celui du XIVe, et ses commentaires successifs. Il sélectionne certains de ces derniers, retenus comme remarquables, et les publie à la suite. Le premier est d'Abū al-'Abbās Aḥmad al- Šammāḫī (m. 1522), le deuxième d'Abū Sulaymān Dāwūd b. Ibrāhīm al-Talātī (m. 1560) et le troisième du *Quṭb*. Dernier élément de ce travail éditorial, une introduction d'Abū Isḥāq contenant les biographies des auteurs, le *Quṭb* excepté[102].

Ce travail de sélection a une dimension de célébration. Cela se voit spécialement dans la publication des œuvres jugées majeures du *Quṭb* par son neveu, notamment l'ambitieuse, car volumineuse et coûteuse, entreprise d'édition du *Šarḥ kitāb al-nayl,* qui, financée par les sultans de Zanzibar était restée inachevée au bout de sept volumes à la fin du XIXe siècle[103]. Abū Isḥāq achève ce travail par la publication des trois volumes restant à l'imprimerie de la Salafiyya en 1924 et 1925. A partir de juin 1940, Abū Isḥāq est employé, au service de l'édition critique des manuscrits (*qism al-taṣḥīḥ*), à la bibliothèque nationale égyptienne, *dār al-kutub*[104]. Il y établit entre autres l'édition critique du commentaire coranique d'Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, *al-Ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*[105].

[101] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*, p. 46, note 243.

[102] Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ǧamī', Muqaddimat al-tawḥīd wa šurūḥuhā li-l-'allāma Badr al-dīn Abī al-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd al-Šammāḫī wa-l-'allāma Abī Sul. Dāwūd b. Ibrāhīm al-Tulātī, Le Caire, 1934-35, cf. *Ibid.*, p. 43.

[103] Philip SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja: Zanzibar's Scholarly Links », *in* Scott S. REESE (éd.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, 2004, p. 205-206.

[104] Muḥammad NAṢIR, *Al-šayḫ Ibrāhīm Aṭṭfayyṣ fī ǧihādihi al-islāmī*, Al-Qarrāra, Ǧamʿiyyat al-turāṯ, 1991, p. 24 ; M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*, p. 43.

[105] N'ayant pas consulté cette œuvre, il m'est impossible de préciser le sens que prend ici « *taṣḥīḥ* (édition critique) » : la qualité des éditions de textes au Caire dans les années 1940 et 1950 est très variable, comme en témoignent les notations faites par Georges ANAWATI, « Textes arabes anciens édités en Égypte au cours de l'année 1953 », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, n° 1, 1954, p. 103-140. Sur G. Anawati, cf. AVON Dominique, *Les frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Le Cerf, 2005.

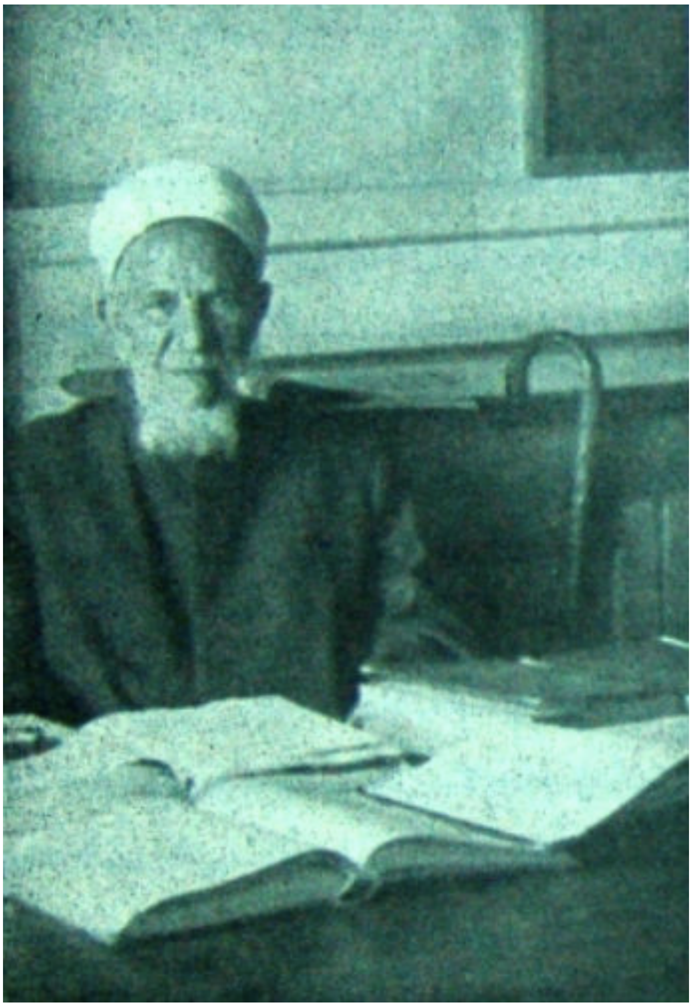


Figure 23 : Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš, à son bureau à *dār al-kutub*, la bibliothèque nationale égyptienne, après 1940. Source : Muḥammad ʻAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, tome II, p. 41.

Enfin, un dernier exemple voit l'apparition du terme même d'édition critique (*taṣḥīḥ*), quelques décennies plus tard, en 1951. Le rôle d'Abū Isḥāq est ici moins net. En effet, l'éditeur serait Abū al-Qāsim Saʻīd Yaḥyā al-Bārūnī. Cependant, Abū Isḥāq, désigné comme responsable du *taṣḥīḥ*, est peut-être celui qui a sélectionné et compilé les œuvres – sauf à ce que son nom soit ici mentionné parce que l'édition reprend des œuvres qu'il avait publiées dans les années 1920 à la Salafiyya. Une chose est claire : Abū Isḥāq est l'auteur d'introductions aux différentes œuvres, d'annotations à certaines d'entre elles et également de biographies d'auteurs[106].

L'œuvre d'édition entamée par Abū Isḥāq, diffusée par les réseaux commerciaux ibadites jusqu'au Maghreb, témoigne de la constitution d'un patrimoine ibadite. Une culture lettrée est sélectionnée et valorisée et, dans le même geste, mise à distance. Tout ceci se

[106] *Maǧmūʻ fīhi muqaddimat al-tawḥīḍ* ; *wa-talqīn al-ṣibyān* ; *wa-ḫuṭbatā al-ʻīdayni* ; *wa-kitāb al-niyyāt* ; *wa-l-naš'a al-muḥammadiyya* ; *wa-qaṣīdat ġāyat al-murād fī-l-tawḥīd* ; *wa adʻiyya*, Le Caire, maṭb. al-Faǧǧāla al-ǧadīda, 1951.

produit au moment même où les oulémas, notamment Abū Isḥāq, cessent de produire des gloses et commentaires. La volonté de « retour aux sources », constitue et célèbre un patrimoine littéraire et intellectuel ibadite, dans un mouvement comparable à celui de « l'inversion du pensable » évoquée par M. de Certeau à propos de l'histoire religieuse du XVII^e siècle. En effet, ici comme là,

> La relation à la tradition change. Le « retour aux sources » énonce toujours le contraire de ce qu'il croit, au moins en ce sens qu'il suppose une distanciation par rapport à un passé […] et une volonté de récupérer ce qui, d'une manière ou d'une autre, semble perdu dans un langage reçu. A ce titre, le « retour aux sources » est toujours modernisme[107].

La nébuleuse réformiste est le lieu où se noue un rapport nouveau au savoir religieux et à la transmission des textes du *maḏhab* ibadite. Cela est aussi lisible dans les formes et les genres des œuvres écrites par les réformistes. Ils sont les fossoyeurs de la polygraphie et de la glose.

La fin des polygraphes

Un survol des formes dans lesquelles les oulémas réformateurs écrivent confirme l'abandon des gloses, formes clés de la scolastique médiévale et moderne. Le cas du cheikh 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar al-Bakillī, dit al-Bikrī, (1901-1986) est exemplaire. Originaire d'El-Atteuf et formé d'abord à la mosquée, il poursuit un parcours classique d'ouléma. Il intègre en 1921 le cercle des *irwān*, les élèves des *'azzāba* et mène son cursus, toujours à El-Atteuf, chez son oncle 'Umar b. Ḥammū al-Bakillī auprès duquel il se forme dans les domaines de la *'aqīda*, du fiqh, de la langue arabe (*'ulūm al-lisān*). Il étudie aussi auprès d'un ancien étudiant de la Zitouna, Yūsuf b. Bakīr Ḥammū 'Alī. Sa trajectoire change lorsqu'il rejoint, en 1922, la mission étudiante mozabite à Tunis, où il étudie à la Zitouna et à la Ḫaldūniyya. Comme la plupart de ses confrères réformistes, c'est là qu'il expérimente une vie universitaire et militante neuve et dense, qui oriente toute sa carrière. De retour au Mzab, il a beau être membre des *'azzāba* d'El-Atteuf en 1934, puis de ceux de Berriane où il s'installe pour enseigner à partir de 1939, son œuvre n'entre plus dans les canons classiques du *'ilm*.

Publiée partiellement à partir de 1982 et surtout après sa mort, son œuvre ne comporte aucun des formats longs et des commentaires qui composaient les gloses[108]. Une grande partie est la transcription d'enseignements et de prêches, donnés oralement à la mosquée et dans l'école réformée de Berriane, *al-Nahḍa*. Certains de ses avis juridiques, ainsi qu'une partie de sa correspondance, ont aussi été sélectionnés et publiés en volume. Enfin il est l'auteur d'un

---

[107] Cf. « L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle » : Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 169-170.
[108] M. H. CUSTERS, *Al-Ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. 69-70.

écrit autobiographique[109], ainsi que de quelques manuscrits historiques inédits[110]. Il rejoint en cela les principales figures de la nébuleuse réformiste au Mzab.

Ni Abū al-Yaqẓān, ni Abū Isḥāq, ni Bayyūḍ ou Dabbūz, pour évoquer les plus prolixes, n'écrivent de gloses ou de commentaires. Le seul exemple est un commentaire coranique (*tafsīr*) du cheikh Bayyūḍ en cours de publication, depuis les années 1990, sous le titre *Fī riḥāb al-Qur'ān*, mais qui en réalité n'est que la transcription (et la traduction en arabe standard) de 1500 heures de leçons données à la mosquée de Guerrara et enregistrées à partir des années 1970[111]. Les ouvrages publiés dans l'entre-deux-guerres, du vivant de leurs auteurs, hormis la presse, sont uniquement des poésies[112], des ouvrages de polémique et des essais[113], parmi lesquels certains sont des compilations d'articles de presse, comme le *Kitāb al-farqad* de Sulaymān Būğanāḥ, publié en 1937[114]. Toutes ces œuvres suivent en plus les formes nouvelles de l'écriture arabe, telles que l'édition les a fixées : ils ont abandonné la prose rimée et leur pensée est désormais rythmée d'une ponctuation, coulée dans de courtes phrases et des paragraphes[115]. D'autres ouvrages publiés plus tardivement suivent les formes adoptées par Bakillī : autobiographiques[116], polémiques[117], ou encore sont des correspondances, des fatwa et des conférences retranscrites et publiées, souvent *post mortem*[118].

Comme les oulémas de l'AOMA, les réformistes du Mzab n'écrivent pas de nouveaux manuels, en remplacement des anciens commentaires. Peut-être en sont-ils empêchés par les

---

[109] 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar BAKILLI, *Masīrat al-iṣlāḥ fī ğīl, 1918-1948*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2004.

[110] L'un nommé *Mağlis 'Ammī Sa'īd* est une histoire de cette institution locale. L'autre, *Ta'rīḫ al-šayḫ al-ḥāğğ 'Umar b. Ḥammū al-Bakillī*, est une biographie de son père.

[111] Ce commentaire a été donné oralement à la mosquée de Guerrara de 1935 à 1980. L'enregistrement a commencé dans les années 1970, au commentaire du verset XVII, 70. Pour un rapide aperçu sur ce *tafsīr*, voir Valerie HOFFMAN et Sulaymān b. 'Alī AL- ŠUWAYLI, « Ibâḍî Reformism in Twentieth-Century Algeria: The Tafsîr of Shaykh Ibrâhîm Bayyûḍ », *REMMM*, 132, 6 juillet 2012, p. 155-173.

[112] Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Dīwān Abī al-Yaqẓān*, Alger, Al-maṭba'a al-'arabiyya, 1931.

[113] Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*, Tunis, Maṭba'at al-'arab, 1923 ; Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-Di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1923 ; Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-Naqd al-ğalīl li-l 'atb al-ğamīl*, Le Caire, 1924 ; Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-ṣawm bi-l-tilifūn wa-l-talġrāf*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1936 ; Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-farq bayna al-ibāḍiyya wa-l-ḫawāriğ*, Mascate, Maktabat al-istiqāma, 1980.

[114] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945). Le 18 février 1938, un père note : « Sliman Boudjenah vient de faire paraître [...] son livre intitulé ''Kitab el Farkad''. Le leader du nationalisme en Afrique du Nord réunit dans un livre des articles qu'il a écrits à différentes époques et qui ont paru dans des journaux dont la durée fut bien éphémère comme l'''Oued Mzab''. Nous y sommes cités d'une façon spéciale et tout tourne à notre éloge. »

[115] Sur les pionniers de l'édition de langue arabe au Proche-Orient, voir par exemple Geoffrey ROPER, « Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East », *in* George N. ATIYEH (éd.), *The Book in the Islamic World. The Written World and Communication in the Middle East*, New-York, State University of New York Press, 1995, p. 209-231.

[116] Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *'Amālī fī-l-ṯawra*, Guerrara, Ğam'iyyat al-turāṯ, 1990 ; I. b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Tā'rīḫ ṣuḥuf Abī al-Yaqẓān...*, *op. cit.*

[117] A.I.I. AṬṬFAYYIS, *Al-farq bayna al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*

[118] Ibrāhīm BAYYUḌ, *Al-muğtam'a al-masğidī*, Ghardaïa, Al-maṭb'a al-'arabiyya, 1989 ; Ibrāhīm b. ʿUmar BAYYUḌ, *Fatāwā al-imām al-šayḫ Bayyūḍ Ibrāhīm ibn ʿUmar*, 1988.

conditions matérielles et politiques, comme leurs confrères du Tell à la fin des années 1930, ce qui les conduirait à utiliser des manuels égyptiens[119] ? Qu'en est-il alors des savoirs religieux propres à l'ibadisme ? Le rapprochement avec les malékites, majoritaires en Algérie, se construit-il sur l'oubli des savoirs ibadites ? L'enquête mériterait d'être menée plus loin, mais il est d'ores et déjà clair que les ibadites n'ont pas, contrairement au réformiste chiite Muḥsin al-Amīn dans son école de Damas, rédigé des manuels de grammaire et d'instruction religieuse propres au *maḏhab*, à partir de commentaires préexistants[120].

Les reproches que les adversaires des réformateurs leur adressent dans l'entre-deux-guerres témoignent d'une conscience vive – et parfois dramatisée – de la rupture discursive et épistémologique opérée. Bābā ū Mūsā accuse ainsi, en introduction de son manuscrit, « les déviants (*al-fi'a al-zā'iġa*) », sobriquet qu'il donne aux réformateurs, d'être « vides de sciences comme la main est vide de cheveux ». Leurs raisonnements tiennent à l'en croire de « la sophistique (*sefsaṭa*) » et de « la philosophie (*falsafa*) » et ils sont les « agresseurs (*al-mu'atadīrīn*) des règles juridiques (*alā al-aḥkām al-šar'iyya*) ». Il les accuse de ne pas maîtriser les sciences nécessaires à l'*iǧtihād* et de s'y livrer, prétendant raisonner « de façon analogique (*bi-l-qiyās*) », délaissant par-là les règles juridiques que Dieu aurait mises au-dessus des raisonnements. En effet conclut-il, citant à l'appui le calife Abū Bakr al-Ṣiddīq, « notre religion est fondée (*mabnī*) sur la copie (*al-naql*) et non sur le raisonnement *(al-'uqūl*) »[121].

Une telle polémique est un indice des ruptures à l'œuvre. La vision très binaire qu'elle présente ne peut toutefois pas être reconduite : elle est davantage le fait d'une violence discursive, de stratégies de disqualification de l'adversaire. Les diptyques innovation condamnable/tradition ou encore modernité/arriération recouvrent des réalités beaucoup plus nuancées. Les pratiques des réformistes sont le fruit d'une fragmentation et d'un abandon sélectif des formes et des langages du *'ilm*, ainsi que de la sédimentation progressive d'autres manières de dire et de faire, qui témoignent de la capacité des oulémas réformistes à emprunter à différents registres. Autre nuance : tant d'indices de nouvelles pratiques ne doivent pas conduire à surestimer la rupture : de nombreuses formes culturelles perdurent, à commencer par la récitation et l'édition de poèmes, qui témoignent du vif souci de diffuser et de mémoriser des œuvres d'édification. Des textes manuscrits sont produits et reproduits,

---

[119] Charlotte COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *REMMM*, 136, novembre 2014.
[120] S. MERVIN, *Un réformisme chiite*..., *op. cit.*, p. 172-175.
[121] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 6-7.

parfois même par les réformateurs[122], et servent de supports, particulièrement à leurs opposants.

Les nouveaux métiers exercés par les lettrés du Mzab, publicistes, éditeurs, imprimeurs ou bibliothécaires, ont conduit à une profonde transformation du *'ilm*, de son langage et de ses formes. Le réformisme se nourrit d'une tension complexe entre, d'une part, l'investissement dans de nouvelles et multiples façons de dire la religion dans différents registres et, d'autre part, l'affirmation d'une fidélité à une « tradition » célébrée. Comme ils font changer les formes du savoir et s'investissent dans des fonctions nouvelles, les réformateurs sont d'autant plus conduits à se réclamer de l'identité corporatiste de *'ālim* et à célébrer la continuité dans la transmission des savoirs : ainsi se construit la figure du *'ālim* réformateur, héros de la nébuleuse. Fruit d'une construction discursive, elle légitime les changements en les insérant dans une généalogie sacrée.

B. Les oulémas réformateurs, acteurs d'une histoire sacrée

Qu'ils soient publicistes, éditeurs, conférenciers, ou enseignants, les oulémas qui constituent les noyaux de la nébuleuse réformatrice du Mzab se disent et se célèbrent avant tout comme réformateurs et c'est cette figure qui, dans les discours sur la réforme, est célébrée comme celle du leader. L'exploration de la figure et du titre de *muṣliḥ* permet de mettre en évidence non seulement la façon dont les oulémas se donnent à voir à leurs contemporains, mais également le sens qu'ils confèrent à leur action. Leur insistance à se déclarer des oulémas réformateurs n'est pas anodine : ce titre, pensé comme séculaire et d'origine prophétique, leur permet d'articuler les multiples changements dont ils sont les acteurs et les témoins et la fidélité revendiquée à la tradition (*sunna*).

1. « Je ne veux que réformer autant que je puis » : une interprétation partagée des références coraniques à l'*iṣlāḥ*

Alors que le *Quṭb* ne mobilisait la référence coranique à l'*iṣlāḥ* que comme un appel à une vie droite[123], c'est bien dans le *Coran*, entre autres, que les oulémas se réclamant de la réforme ont trouvé une référence commune, fondatrice de leur figure et de leurs discours. En effet, les oulémas autoproclamés réformateurs (*muṣliḥūn*) partagent une même interprétation de références coraniques à l'*iṣlāḥ*. Ces dernières constituent un moyen d'affirmer leur fidélité à une « tradition », entendue comme *sunna*, alors même que leur combat entérine et provoque

[122] Abū al-Yaqẓān principalement, mais aussi Abū Isḥāq et le cheikh Bakillī ont fait circuler des œuvres sous forme manuscrite. Cf. M.H. CUSTERS, *Al-Ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. 23-32; 126-132; 69-70.
[123] Voir sur cette question le chapitre II de cette thèse.

nombre de changements. Ces références partagées constituent également, parfois de façon implicite, un élément structurant de leur pensée et de leur action, auxquelles elles confèrent un sens, les insérant dans une histoire sacrée et un salut individuel et collectif. Dans ce processus d'invention de soi et de mobilisation des ressources de la tradition (*sunna*), la figure et le titre de réformateur (*muṣliḥ*) jouent un rôle clé.

Pour construire leur interprétation, les lettrés s'appuient sur de nombreuses références coraniques. Leur polysémie a déjà été démontrée. Les réformateurs y voient autant d'incitations à la réforme. La racine d'*iṣlāḥ*, Ṣ-L-Ḥ, est très présente dans le corpus coranique. Elle l'est majoritairement sous sa première forme, *ṣalaḥa*, qui signifie « être en ordre », « s'améliorer », « faire œuvre pie (*ṣulḥ*) », et dont les occurrences sont nombreuses[124]. Le slogan de la réforme se fonde sur sa quatrième forme, *aṣlaḥa,* qui est un peu moins présente et signifie « mettre une chose en ordre », « améliorer quelque chose après qu'elle a été pervertie ». C'est à partir d'elle qu'est formé *iṣlāḥ*. Sous cette forme, la racine est utilisée dans le *Coran* comme le contraire de *fasād*, mot traduit par « corruption », « désordre »[125]. Ainsi, le *muṣliḥ* est opposé au corrupteur (*mufsid*) en II, 11 : « Quand on leur dit : ''Ne semez pas le scandale (*lā tufsidū*) sur la terre !'', ils répondent: ''Nous sommes seulement des Réformateurs (*naḥnu muṣliḥūn*).'' »[126]. Cette opposition se retrouve à de nombreuses reprises et structure le sens d'*iṣlāḥ* en contexte coranique[127]. Elle traverse aussi le discours que les réformateurs tiennent sur eux et sur leurs opposants, assimilés aux corrupteurs.

La réforme, une histoire ancienne et sainte

L'interprétation que les réformateurs font des occurrences coraniques de l'*iṣlāḥ* forge l'idée que celle-ci serait une donnée permanente de l'histoire de l'islam, initiée par Dieu lui-même, lequel enverrait des réformateurs.

Le 12 avril 1937, un article d'*al-Umma* évoque « le processus des réformes à Barīka » dans les Aurès : ces derniers temps, avant le « processus de réforme » contemporain, l'ignorance (*ǧahl*) aurait été telle qu'il n'y aurait plus eu à Barīka « aucun souvenir ni aucune trace de l'*iṣlāḥ* ». Implicitement, l'auteur affirme qu'une réforme (*iṣlāḥ*) aurait, par le passé,

---

[124] La concordance coranique de Hannah Kassis recense 140 occurrences de la racine sous sa première forme, qu'il s'agisse de verbes ou de substantifs. Cf. Hanna E. KASSIS, *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 1186-1189.
[125] La concordance coranique de Hannah Kassis relève 40 fois la racine dans sa quatrième forme. Cf. *Ibid*., p. 1189-1190.
[126] Traduction Blachère.
[127] Cf. II, 220 ; III, 89 ; IV, 145-146 ; VII, 56.

été entreprise dans la région. Les réformes en cours seraient le fait de Dieu lui-même qui aurait

> voulu du bien à cette nation, [et] y [aurait] créé des hommes de science et d'action sincères (*kawwana fīhā riǧālān 'ālimīn 'āmilīn muḫliṣīn*) qui font tout leur possible pour la faire avancer et progresser (*fī sabīl ruqīhā wa tuqadamuhā*)[128].

Cette volonté divine de réforme est brandie contre les opposants à l'*iṣlāḥ*. *Al-Umma* assimile les réformateurs à la lumière divine et affiche en manchette, en août 1936, alors que l'AOMA est mise en difficulté par l'incarcération de al-Ṭayyib al-'Uqbī[129], un titre, tiré de la sourate IX ;

> Ils veulent avec leur bouche éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu étendra partout sa lumière même si elle répugne aux infidèles[130].

Ce processus historique initié par Dieu, ce sont les figures prophétiques du *Coran* qui en sont les premiers protagonistes. Le journal *al-Umma* lance le 31 mars 1936 un appel : « Vous êtes – messieurs les oulémas – les héritiers des prophètes »[131], paraphrase d'un célèbre hadith attribué à Muḥammad[132]. L'article débute par le verset 88, XI « Je ne veux que réformer autant que je puis »[133], référence fondamentale des réformateurs. Ce verset, Abū Isḥāq le lit déjà, dans l'article publié en ouverture d'*al-Minhāǧ*, à l'été 1925, comme une invitation à la réforme. Dans la sourate, cette parole est mise dans la bouche du prophète Šu'ayb, un des prophètes dits « arabes » du *Coran*, qui fait ainsi figure de réformateur (*muṣliḥ*). Dans un article publié l'été suivant, « *Al-islām, dīn al-fiṭra* (l'islam, religion innée) », Abū Isḥāq se livre à une lecture similaire des prophètes Mūsā et 'Īsā comme ayant été chargés de rendre, par une action de réforme (*iṣlāḥ*) les hommes à leur religion innée (*fiṭra*)[134]. Une telle exégèse est faite de ces figures prophétiques par *al-Umma* en 1936. L'« héritage des prophètes » que les oulémas doivent assumer selon l'hebdomadaire est une mission de réforme :

---

128 *AU*, n° 162, 12 avril 1937, « Le processus des réformes à Barīka ».

129 Al-'Uqbī est emprisonné le 8 août, suspecté par la justice d'avoir fomenté l'assassinat du vice-grand mufti malékite d'Alger, tué le 2 août. Sur ce point, voir A. MERAD, *Le réformisme musulman*..., *op. cit.*, p. 90-91.

130 ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 86, 25 août 1936, article rédigé en réaction à l'arrestation d'al-'Uqbī. La traduction donnée par R. Blachère est la suivante : « Ils veulent éteindre la lumière d'Allah avec [le souffle de] leurs bouches, alors qu'Allah n'entend que parachever sa Lumière, en dépit de l'aversion des Infidèles. » (*Coran*, IX, 32).

131 *AU*, n° 68, 31 mars 1936, « A nos oulémas ».

132 « Les savants sont les héritiers des prophètes qui leur ont transmis la science en héritage », voir Claude GILLIOT, « 'Ulamā' », *in EI*², Leiden, Brill, 2002, vol.X, p. 865.

133 « *in urīdū illā al-iṣlāḥ* », trad. R. Blachère.

134 *AM*, II, *muḥarram wa ṣifr 1345*, n° 1 et 2, « *Al-islām, dīn al-fiṭra* (l'islam, religion innée) », p. 9-14.

> vous mettez en application leurs préceptes (*tunaffiḏūna aḥkāmahum*) et vous renouvelez leurs lois (*tuğadidūna šarā'i'him*) et vous rénovez ce qu'en ont profané les mains du passé (*tuṣliḥūna mā 'abaṯat bihi yadd al-zamān*)[135].

De tous les prophètes, le « réformateur par excellence (*al-muṣliḥ al-a'ẓam*) » est Muḥammad, pour paraphraser la formule synthétique employée par 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs en 1939 dans la revue *al-Šihāb* (Le Météore)[136]. Certes, l'organe de l'AOMA n'est pas spécifiquement destiné à un lectorat ibadite, mais nombre de Mozabites y sont abonnés, et l'idée est reprise dans la presse du Mzab. Ainsi Abū al-Yaqẓān, publiant le 11 février 1936 la « position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme », rappelle « l'histoire ancienne et moderne », à ses yeux trop mal connue, de la réforme. Muḥammad aurait été « le premier des réformateurs et le modèle des hommes d'action (*imām al-muṣliḥīn wa qudwat al-'āmilīn*) »[137], les pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣāliḥ*) étant aussi assimilés à des réformateurs.

Insérer l'action réformatrice dans une histoire sainte permet d'avancer l'idée, au moyen d'autres références coraniques, que Dieu promettrait aux *muṣliḥūn* une récompense dans l'au-delà, comme les versets IC, 7 et LV, 60, cités en février 1936 dans *al-Umma*[138], ou encore en VII, 170 et XLII, 40 ; au contraire des corrupteurs (*mufsidūn*), qui y seraient châtiés (par exemple II, 27 et XXVII, 14). L'action des réformateurs, pensée comme réponse à une initiative divine et inscrite dans une histoire sainte et coranique est également gage de salut individuel. Le qualificatif de réformateur devient progressivement un titre honorifique, qui vient consacrer la qualité des oulémas membres de la nébuleuse.

Etre réformateur, un titre de gloire

Une des causes de l'inflation des références à la réforme dans la presse des années 1930, est la multiplication des obituaires consacrés à des oulémas dits « réformateurs » et l'emploi à leur propos de ce terme comme un titre, mais aussi pour honorer des oulémas de leur vivant.

La mort de Bakīr al-'Unq (1868-1934)[139] est la première occasion d'une telle mobilisation du qualificatif de réformateur. L'article-titre, publié le 15 janvier 1935, annonce

---

[135] *AU*, n° 68, 31 mars 1936, « A nos oulémas ».

[136] Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, «Le réformateur par excellence (*al muṣliḥ al- al-a'ẓam*)», *al-Šihāb*, mai 1939, n° 183. Cet article est aussi cité par Ali Merad comme preuve de la continuité historique de l'*iṣlāḥ* dans Ali MERAD, « Iṣlāḥ », *in EI*², Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 147.

[137] *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme ».

[138] *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme ». Verset IC, 7 : « Qui aura fait le poids d'un atome de bien, le verra » ; verset LV, 60 : « La récompense du bien est-elle autre chose que le bien ? » (traduction Blachère).

[139] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiğrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir: qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, notice 194.

qu'« un des principaux piliers de la réforme s'effondre au Mzab »[140]. Les deux numéros suivants du périodique, 18 et 19, sont consacrés quasi entièrement au défunt : « Jour mémorable à Guerrara : funérailles du défunt réformateur »[141]. Les prêches prononcés en mémoire d'al-'Unq par le directeur de l'institut réformé de Guerrara, Šarīfī Sa'īd b. Bālḥāğğ, dit cheikh 'Addūn (1902-2004), et par le principal réformateur du ksar, le cheikh Bayyūḍ sont publiés, ce dernier louant un « homme qui a vivifié Guerrara par ses réformes (*haḏā al-rağul huwa muḥyī al-Qarārra bi-ʿaṣrihi bi-iṣlāḥātihi*) » et qui y a « cherché l'esprit de la renaissance (*wa bā'iṯ rūḥ al-nahḍa fīhā*) ». Saluer un *'ālim* de la génération précédente du terme de réformateur confère là encore une profondeur historique à l'entreprise menée au Mzab dans les années 1930. Autre exemple, la disparition d'un autre des « piliers de la réforme (*rukn min arkān al-iṣlāḥ*) » est saluée dans le numéro du 25 juin 1935[142]. L'image des piliers de la réforme introduit l'idée qu'elle serait une construction collective. Elle devient, comme le titre de réformateur, un véritable *leitmotiv*, repris jusque dans les poèmes d'Abū al-Yaqẓān ou dans l'œuvre du cheikh Dabbūz, dans les années 1960.

2. Un magistère réformiste ?

Être un réformateur, c'est être un bon clerc et un guide pour le peuple[143]. Les oulémas acteurs de la réforme en réclament le titre. La presse réformatrice du Mzab salue, en janvier 1938, « les bienfaits des réformateurs sur la communauté algérienne »[144], ou encore loue, en mars suivant, l'action du réformateur Bayyūḍ et de « notre mouvement réformateur » à Guerrara[145], le titre de *muṣliḥ* désignant la mission de guidance que se sont assignés les réformateurs.

Les oulémas réformateurs constituent bien la tête de la nébuleuse réformiste, à l'intérieur de laquelle ils tendent à reproduire le magistère des *ḥalqa* sur les ksour du Mzab. Les oulémas réformateurs se perçoivent comme une élite, chargée de guider les masses (*al-'āmma*) vers le salut, comme « la seule échelle qui permet à la communauté d'arriver au sommet de la gloire et du succès », comme ses « lumières » et « sa fondation »[146]. Une opposition fort ancienne est ici mobilisée, entre une masse indistincte et ignorante (*al-'āmma*)

---

[140] *AU*, n° 17, 15 janvier 1935, « Un des principaux piliers de la réforme s'effondre au Mzab (*rukn 'aẓīm min arkān al-iṣlāḥ yathaddu bi-Wādī Mīzāb*) ».
[141] *AU*, n° 18, 29 janvier 1935 et n° 19, 5 février 1935, « Jour mémorable à Guerrara : funérailles du défunt réformateur (*Yawm mašhūd bi-l-Qarrāra, tušayyaʿu faqīd al-iṣlāḥ ilā maqrihi al-aḫīr*) ».
[142] *AU*, n° 30, « Un des piliers de la réforme au Mzab disparaît : Sulaymān b. al-Ḥāğğ Ibrāhīm b. Bunūḥ (*rukn min arkān al-iṣlāḥ bi-Mīzāb yanhār…*) ».
[143] *AU*, n° 57 et 59, janvier 1936, « Qui doit être responsable ? ».
[144] *AU*, n° 152, 25 janvier 1938, « Les bienfaits des réformateurs sur la communauté algérienne ».
[145] *AU*, n° 160, 29 mars 1938, « La vérité est ce qui mérite le mieux d'être suivi. Un témoin met fin à la suspicion et à la confusion », « ḥarakatinā al-iṣlāḥiyya ».
[146] *AU*, n° 70, 14 avril 1936, « Qui sont les plus grands des hommes ? ».

et une élite (*al-ḫāṣṣa*) à laquelle les oulémas appartiennent et qui se voit confier la guidance des premiers. C'est le sens de l'interrogation longuement menée par un certain Bilqāsim b. Sīdī Arwāq, contributeur d'*al-Umma*, dans l'article du 13 janvier 1936, « qui doit être responsable ? »[147]. Dans une réflexion sur l'orientation de la jeunesse, il exprime clairement que les oulémas ont pour mission de diriger le peuple, et que seuls les réformateurs mènent cette mission à bien.

Dans la compétition entre lettrés pour représenter et parler au nom de la communauté (*umma*) mozabite, la presse est un atout majeur des réformistes. La polysémie des titres des deux principaux périodiques d'Abū al-Yaqẓān – *Wādī Mīzāb* (la Vallée du Mzab) et *al-Umma* (La Communauté) – est exploitée par sa rédaction qui prétend parler au nom de l'ensemble des Mozabites. *Wādī Mīzāb* vient ainsi bénir la vallée du Mzab[148]. Autre exemple, quelques années plus tard, dans un article d'*al-Umma*, le journal s'intitule porte-parole du Mzab, afin de signifier l'adhésion de ses populations à la politique de la Ligue arabe, hostile à la politique d'assimilation de la France[149]. Sans conteste, les oulémas réformateurs se voient et se veulent les porte-parole de leur société, formulée en général comme communauté (*umma*), algérienne ou mozabite suivant les circonstances.

Cette prétention des oulémas réformateurs algériens à construire et à représenter la *Umma* est bien connue depuis les travaux de J. McDougall. Dans un processus parallèle à celui qu'il a observé concernant l'AOMA, les réformateurs mozabites s'érigent en experts de leur communauté et de son identité, cherchant à remédier à l'un des pires maux qui soit, « l'ignorance de sa religion véritable et l'ignorance de soi »[150]. Définissant une « personnalité mozabite » essentiellement fondée sur l'appartenance religieuse, comme l'historien Tawfīq al-Madanī pose une « personnalité algérienne » fondée sur l'islam, ils perçoivent l'ignorance religieuse comme une ignorance de soi-même[151]. Les oulémas mozabites participent des luttes entre élites algériennes pour le monopole du discours sur l'identité culturelle et religieuse des Algériens et sur le sens de l'« être musulman »[152].

---

[147] *AU*, n° 57, 13 janvier 1936, « Qui doit être responsable ? ».
[148] *WM*, n° 10, 4 décembre 1927, « Une réponse convaincante ». La vallée du Mzab (*Wādī Mīzāb*) a été bénie par le *Wādī Mīzāb* (le journal).
[149] Voir *AU*, n° 118, 20 avril 1937.
[150] *AU*, n° 162, 12 avril 1938, « Le processus de réformes de Barīka ».
[151] Cf. les propos tenus par le cheikh Bayyūḍ, dans le mémoire intitulé « Nos idées directrices sur la réforme du M'zab, but poursuivi par notre réforme, nos moyens pour atteindre ce but. » Document rédigé à la demande du commandant du Territoire de Ghardaïa, en août 1938. Cf. Grossmann Claude, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969.
[152] J. McDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, chapitres 3 et 4.

Le réformisme ibadite se construit autour des oulémas et de leur monopole de la guidance. En cela, il se distingue clairement du mouvement, bien plus sécularisé dans ses cadres comme l'a montré Brynjar Lia, des Frères musulmans égyptiens[153]. La prise en charge de la masse (*al-'āmma*) par l'élite (*al-ḫāṣṣa*), les oulémas réformateurs, doit au besoin se faire contre la volonté de la première. En effet, comme le formule un contributeur en février 1936,

> [les réformateurs] surprennent la masse par des opinions, des cas juridiques et des projets, sans que cette dernière ait l'aptitude à les recevoir, la mentalité pour les comprendre et la capacité à les assimiler[154].

Dans d'autres débats, le cheikh Bayyūḍ, dans le même journal, affirme que « le public n'a pas d'opinion à émettre sur un sujet qui touche à la religion, mais [doit] seulement nous écouter et comprendre »[155]. Les oulémas réformistes ne remettent nullement en cause le monopole des clercs sur le savoir et, de façon plus générale, l'administration du religieux. Ils visent simplement à le capter à leur profit. Investis de la mission de réformer, les oulémas doivent être prêts à tout risquer, c'est en tout cas ainsi qu'Abū al-Yaqẓān les perçoit, comme des hommes de courage. « Qui sont les grands hommes de l'humanité ? », s'interroge, en avril 1936, *al-Umma*[156]. Les grands hommes, les oulémas dignes de leur fonction, sont ceux « qui défendent la pauvre communauté contre les attaques des ennemis et qui la sauvent quand descendent sur elle les catastrophes », les défenseurs des opprimés et des peuples faibles ; « ceux qui sont frappés de la fierté et du courage ; ceux qui se montrent tenaces et ignorent la défaillance »[157].

Ailleurs, en janvier 1936, incitant à suivre les oulémas et à mieux « estimer le prestige des chefs réformistes », il exalte

> les personnalités connues par leurs actes profonds, par l'énergie qu'elles déploient et par leurs efforts fructueux, [qui restent] sur le terrain et affrontent le combat, la lutte, les malheurs, les peines et les périls au service de la patrie et de la religion.

Les oulémas réformateurs sont là « pour diriger le peuple, occuper les sièges de ses assemblées qui pourraient devenir réformistes, jeter les bases d'un état social, remplir une mission délicate »[158]. « Ils guident le peuple avec clairvoyance ; ils administrent leurs

---

[153] Brynjar LIA, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Movement 1928-1942*, Reading, Ithaca Press, 1998.
[154] *AU*, n° 62, 11 février 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme ».
[155] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : lettre ouverte du cheikh Bayyūḍ au Ḥāğğ Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf al-Azharī ».
[156] *AU*, n° 70, 14 avril 1936, « Qui sont les plus grands des hommes ? ».
[157] *AU*, n° 72, 29 avril 1936, « Qui sont les plus grands des hommes ? », suite.
[158] *AU*, n° 59, 21 janvier 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme ».

associations avec énergie et les dirigent avec succès »[159]. La métaphore employée dans le journal *al-Umma* lors du passage en Algérie d'Abū Isḥāq à l'été 1936 et qui l'assimile à « une étoile qui pointe au firmament de l'Orient »[160] est éloquente de ce rôle de guide et de transmetteur du savoir conféré aux oulémas. La lumière est une des métaphores les plus répandues pour évoquer le savoir (*'ilm*).

Cette mission de guidance demande abnégation et ascèse : cela est manifeste dans un portrait laudateur des oulémas réformateurs que dessine 'Abd al-Raḥmān Bakillī, lors d'un discours tenu à la cinquième assemblée générale annuelle de l'AOMA, en octobre 1936[161]. L'orateur y parle du courage civique des oulémas, de leur fierté, de leurs ardeur et ferveur religieuses et de leur esprit de sacrifice.

> Vous avez franchi plusieurs étapes où vous avez affronté des obstacles et des difficultés ; vous avez abandonné vos familles et renoncé à vos amis ; vous avez délaissé vos occupations et vos personnes pour le service du peuple faible et miséreux, qui ne possède que l'espoir en Dieu et attend de lui seul le salut. L'avenir de notre peuple repose sur l'instruction inspirée de la religion.

Leur mission et son aspect ascétique sont exaltés à plusieurs reprises, notamment dans un article d'avril 1935 qui évoque la thématique prophétique du « sort des réformateurs dans les nations ignorantes » et les fatigues engendrées par la recherche de la vérité scientifique[162]. Leur découverte est « le résultat d'un esprit supérieur et de ses puissants efforts », mais combien plus grands sont les efforts à déployer pour permettre à la masse d'assimiler cette vérité. Décrivant les difficultés que les oulémas ont à surmonter, notamment face à l'indifférence et à l'ingratitude du peuple, cet article les décrit comme « abandonnés dans les derniers de leurs jours », mourant dans l'indifférence générale :

> Après quelques décennies, jaillit dans les esprits la force de la science et vient celui qui reconnaît leur grâce et la vérité. [Alors,] des statues leurs sont élevées et leurs noms sont écrits dans le registre des grands hommes[163].

---

159 *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « Position d'*al-Umma* face au mouvement de réforme ».
160 *AU*, n° 81, 21 juillet 1936, « Une étoile qui pointe au firmament de l'Orient ».
161 ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 92, 6 octobre 1936, « Discours du cheikh 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar » (à la cinquième AG de l'AOMA).
162 Les oulémas érigent-ils «la morale ascétique [qu'ils se sont] choisie en code du pouvoir»? Une comparaison avec les Priyayi de Java, étudiés par Romain Bertrand, et «les processus par lesquels [leur] idéal ascétique [s'est] transformé en une définition publiquement admise du droit de commandement» pourrait être menée. Romain BERTRAND, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java: la tradition parfaite*, Paris, Karthala, 2005, p. 648-649.
163 *AU*, n° 26, 6 avril 1935, « Le sort des réformateurs dans les nations ignorantes (*Maṣīr al-muṣliḥīn bayna al-umum al-ǧāhila*) ».

La figure du réformateur devient la figure du bon clerc. Il y a ici une redéfinition de ce qu'est un *'ālim* à partir de la réforme et par conséquent disqualification du savoir et de la qualité des opposants, dans une stratégie d'exclusion que nous évoquerons plus avant dans le chapitre V. Un article d'*al-Umma* en donne cependant déjà une idée qui, en décembre 1936 dénonce la présence de « parasites » à « la table des oulémas » réformateurs, et qui, selon la traduction du service des Affaires indigènes

> sont la cause du mal et des divisions dont souffre la société indigène. Il fau[drait] éloigner et […] mettre à leur place [ces] ignorants et incompétents [qui] disputent aux oulémas le privilège d'éduquer les masses.

Il précise que leurs réelles compétences sont celles de commerçants « experts seulement dans l'art de mesurer les étoffes et manier la balance », d'affairistes qui « cherchent à se tailler une personnalité politique » et d'artisans, « experts seulement dans l'art de fabriquer des tonneaux ». L'auteur conseille aux oulémas de

> chasser de leur table ces intrus qui bousculent leurs attributions pour des visées purement personnelles.[164]

Cette responsabilité de guider le peuple découle aussi du savoir des oulémas et s'ancre dans leur mission séculaire d'enseignement. *Al-Umma* explique ainsi en novembre 1935 comment le salut du peuple musulman ne peut reposer que sur les oulémas « réformateurs et rénovateurs », étant donnés leur compétence, leur fermeté, et le courage qu'ils montrent devant les difficultés et les obstacles[165]. Les oulémas sont les seuls à même d'enseigner les préceptes du *Coran* et d'exposer au peuple les institutions des pieux ancêtres, les deux outils par lesquels les musulmans peuvent renouer avec la puissance que leurs ancêtres ont connue. Le travail de direction du peuple est donc un travail de pédagogue. Abū al-Yaqẓān formule en mai 1936 cette exigence pour les oulémas de s'adapter au niveau de leurs ouailles : face au « microbe de la stagnation » du Mzab,

> le remède est aux mains des oulémas réformistes auxquels il incombe d'exhorter les foules, de se maintenir en contact avec elles, puis de conformer leur programme d'action aux exigences de l'intellect simpliste du public et de son entendement.[166]

---

[164] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 101, 15 décembre 1936, « Les parasites de la table des ulémas sont la cause du mal et des divisions dont souffre la société indigène : il faut les en éloigner et les mettre à leur place ». Le terme « indigène » est probablement employé par le traducteur pour rendre « musulmans algériens ».

[165] *AU*, n° 49, 5 novembre 1935 et n° 51, 19 novembre 1935, « Peut-on créer une faculté religieuse scientifique en Algérie ? ».

[166] *AU*, n° 73, 7 mai 1936 : « Voici le mal, mais quel est le remède ? Comment on détruit les virus de la stagnation (*ǧarāṯīm al-ǧumūd*) ».

Les oulémas réformateurs mozabites, comme les membres de l'AOMA, se pensent investis d'une mission de guidance, laquelle peut être remplie contre la volonté de la masse. C'est un des éléments discursifs – et aussi très tangibles – qui les place à la tête de la nébuleuse. De cette articulation entre, d'une part, des métiers et registres discursifs multiples, et, d'autre part, l'invention d'une généalogie sacrée permettant de se situer dans la chaine des transmetteurs du *maḏhab*, le portrait que les oulémas font de leurs journaux donne une autre illustration exemplaire. Les publicistes confèrent à leur presse la mission qu'ils s'assignent eux-mêmes et en tracent le portrait avec le *'ālim* pour modèle. Cela leur permet d'unifier et de rendre conforme à la *sunna* les divers registres sur lesquels ils jouent.

3. Portrait du journal en *'ālim*

Une façon pour les oulémas journalistes de rendre leur presse licite consiste à la penser comme un outil de prêche. Ils célèbrent la modernité de l'instrument de « développement » qu'est la presse et la fondent simultanément dans le modèle ancestral du *'ālim*.

Un article du *Wādī Mīzāb*, en novembre 1926, intitulé « opinions sur la presse »[167] et qui essaie de démontrer la licéité de la pratique journalistique, donne des éléments intéressants de la façon dont les oulémas ont pu la comprendre dans la continuité de leurs missions d'oulémas. Le « miracle de ces temps modernes » qu'est pour Abū al-Yaqẓān le journalisme est ici inscrit dans la tradition (*sunna*) musulmane. L'analogie établie entre, d'une part, la presse et, d'autre part, le prêche et la poésie (pratiques qu'auraient encouragées Muḥammad et les premiers califes) est le nœud de cette démonstration qui vise à faire des périodiques une *sunna*, une tradition reçue et acceptable[168]. La presse est peinte sous les traits d'une « école mobile dans les pays », ou sous ceux d'un clerc affranchi des contraintes de temps et d'espace. En effet, la presse « n'est pas limitée entre des murs et n'est pas cantonnée à un endroit à l'exclusion des autres ». Elle constitue « le plus large périmètre de guidance et d'enseignement ». Comme un clerc,

> [les journaux] éduquent la communauté et ordonnent les idées de l'élite. [La presse est] le *minbar* [la chaire] où se concurrencent les prêcheurs, où se répondent les hommes de lettre et le terrain sur lequel les chevaliers de la rhétorique font la course. […] Un seul journal, par son tirage, équivaut à nombre de prêcheurs et de guides, à un coût moindre, dans un périmètre plus large et en un temps moindre ![169]

[167] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Opinions sur la presse ».
[168] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Opinions sur la presse ».
[169] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « Opinions sur la presse ».

Toujours dans le même article, la presse est pensée comme un outil au service de la mission prophétique, mission dont les oulémas sont à leur tour investis. En effet, – et c'est là le cœur de l'analogie – si le prophète de l'islam et les deux « califes bien dirigés », Abū Bakr et 'Umar, avaient eu la presse à leur disposition, ils l'auraient utilisée. Muḥammad, qui aurait institué le prêche du vendredi et salué la fonction des prêcheurs et des poètes, n'hésiterait pas à employer les journaux au service de « la prédication de l'unicité ». La presse aurait aussi rendu bien des services à Abū Bakr et 'Umar, dans « la diffusion de l'islam » et la communication avec le *bilād al-Šām* (la grande Syrie), l'Irak, la Perse et l'Egypte, les provinces de l'empire naissant.

> Est-ce que l'effet du journalisme dans les nations et les peuples n'équivaut pas à celui du prêche et de la poésie que le prophète et ses compagnons ont utilisé dans la diffusion de la prédication de l'union et de l'islam ?

Et le publiciste de conclure : la presse est « un grand don de Dieu que l'on doit remercier ».

Dans le passage des formes du *'ilm* à celles de la presse, le journal reprend les fonctions du *'ālim*. Les articles programmatiques définissent une presse dont les missions recoupent celles des oulémas réformateurs ; guidance du peuple, défense de la religion, promotion des bonnes initiatives, instruction des masses et formation d'une élite. Toutes ces fonctions d'oulémas sont assignées à la presse.

La fonction de guidance qui leur est prêtée est ainsi très lisible dans certains de leurs titres, comme *al-Minhāğ* (La Voie), *al-Nūr* (La Lumière) et *al-Nibrās* (La Lanterne). *Al-Umma* « sert la grande cause de l'islam en général et de l'islam algérien en particulier »[170]. Il a pour mission de défendre la religion, de promouvoir les réformes, de faire écho à toutes les initiatives qui visent le bien, ce qui répond au commandement coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal. En ouverture de la quatrième année d'existence du journal, l'éditorial d'Abū al-Yaqẓān annonce qu'*al-Umma* aborde ce cycle

> avec la confiance d'aboutir dans son action de défense de la doctrine et de la religion et avec la volonté de continuer à dénoncer les équivoques, à signaler aux puissants les plaintes des faibles, à recommander les actions philanthropiques, à encourager les œuvres sociales, à stimuler les activités en faveur de la réforme sincère, à divulguer les infamies et à dompter les imposteurs escamoteurs des croyances religieuses du peuple, de sa langue, de son instruction et de ses droits.[171]

---

[170] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ».
[171] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ».

En effet, pour Abū al-Yaqẓān, un bon journal est un journal qui instruit et diffuse des valeurs islamiques, comme la revue cairote *al-Fatḥ*, « miroir de l'univers musulman »[172] et au contraire d'une presse égyptienne qui représente, selon lui, « les partis politiques, les courants littéraires et des intérêts économiques » au lieu de militer « au nom de la communauté musulmane »[173]. Un an après, *al-Fatḥ*, dont c'est le treizième anniversaire, est célébrée pour son rôle important dans « la préservation de la religion musulmane »[174]. Enseignement et transmission de la religion sont aussi des fonctions assignées au *Wādī Mīzāb* : son rôle – tel qu'il est défini en janvier 1927 – est de donner des conseils aux lecteurs, « le conseil [étant] un médicament salutaire »[175], mais aussi « la formation d'une élite », comme le formule Abū al-Yaqẓān en avril 1937, dans un article où il fait l'éloge du rôle déterminant que feu le *Wādī Mīzāb* a joué dans la formation d'une élite musulmane[176]. La mission éducative des oulémas est comme transmise à leur presse. Dans un article de juillet 1937, Sulaymān al-Bārūnī recommande aux parents d'inciter leurs enfants à consacrer une grande partie de leur temps à l'étude durant les vacances d'été qui commencent. La presse doit contribuer à cette œuvre d'instruction de la jeunesse et non chercher le gain matériel. L'avenir des enfants réside dans une bonne formation de leur esprit, ce qui passe par la lecture de la presse[177].

Les oulémas-publicistes affirment, notamment par le réemploi de certaines de ses figures, la conformité du journalisme à la *sunna* et sa licéité. Si le savant est devenu journaliste, c'est pour que la presse en prenne les fonctions dans la place publique. Ainsi il peut être pleinement publiciste, investi dans le débat public, et clerc-réformateur. Aux côtés des oulémas « professionnalisés », presse et imprimerie jouent un rôle central dans la nébuleuse réformiste. En effet, non seulement elles participent activement à la diffusion de leur vulgate et à leur nouveau positionnement dans la société, mais comme entreprises commerciales, elles permettent de cerner les contours et les réseaux du réformisme.

---

[172] *AU*, n° 125, 15 juin 1937, « *Al-Fatḥ* dans la deuxième année de sa deuxième décennie ».
[173] *AU*, n° 127, 29 juin 1937, « La presse égyptienne aujourd'hui : une vérité à dire ! ».
[174] *AU*, n° 169, 31 mai 1938, « La revue *al-Fatḥ* célèbre sa 13ème année le jour de la naissance du prophète ».
[175] *WM*, n° 16, 14 janvier 1927, « Le conseil est un médicament salutaire ».
[176] *AU*, n° 119, 27 avril 1937, « En mémoire du 119 ».
[177] *AU*, n° 129, 13 juillet 1937, « Après la fin de l'année scolaire. Que doivent faire les parents d'élèves pour leurs enfants ? ».

II. PRESSE ET IMPRIMERIE : LES VECTEURS DE LA REFORME

Derrière la figure du réformateur, la « matière discontinue faite de noyaux denses et de zones relativement vides »[178] de la nébuleuse réformiste s'organise en réseaux qui rayonnent du Mzab au Tell et, de façon transnationale, au Caire ou en Tunisie.

Au cœur des réseaux du réformisme se trouvent des lieux et des institutions qui font vivre son discours, qui le produisent et le diffusent. Cette section montre comment, notamment par un ancrage transnational pluriséculaire, des imprimeries, des maisons d'édition et des journaux permettent aux oulémas réformateurs de toucher et de fidéliser un public, principalement situé en Algérie. Ces nœuds sont aussi des lieux de rencontre qui permettent aux oulémas du Mzab d'interagir avec des acteurs venus d'espaces et d'horizons variés, de la colonie et au-delà, des grandes capitales du monde arabe. Par ses réseaux et ses lieux éditoriaux, la nébuleuse réformiste mozabite est à l'interface de différents espaces de débat. Depuis une marge confessionnelle et géographique, les oulémas du Mzab s'insèrent dans le débat public algérien de l'entre-deux-guerres.

A. Les presses et leurs réseaux

Les presses et les journaux des oulémas imprimeurs et publicistes sont ancrés dans des associations, des partenariats et des réseaux qui permettent de lire les liens qui structurent la nébuleuse. Ils relèvent d'un mélange entre, d'une part, des réseaux ibadites ancrés dans une histoire et une géographie forgées dans la longue durée et, d'autre part, de nouveaux réseaux, notamment pluriconfessionnels, et qui sont autant la conséquence d'évolutions techniques, qu'une réponse au durcissement de la surveillance coloniale dans l'entre-deux-guerres.

1. Les presses de l'entre-deux-guerres : des réseaux transnationaux

Au Caire et à Alger, les deux principaux publicistes ibadites, Abū Isḥāq Ibrāhīm Aṭṭfayyiš et Abū al-Yaqẓān sont aussi des éditeurs et entrepreneurs de presse. Les réseaux financiers et intellectuels que dessinent leurs activités d'imprimeurs, d'éditeurs et de journalistes dessinent les contours de la nébuleuse, et donnent la mesure de leur capacité à sortir des frontières de la colonie, ou de celles de leur *maḏhab* pour dessiner des réseaux transnationaux et multiconfessionnels.

[178] C. TOPALOV, « Les "réformateurs" et leurs réseaux »..., *op. cit.*

Des entreprises confessionnelles…

La presse et l'imprimerie sont des entreprises collectives. Le 1er février 1931, Abū al-Yaqẓān fonde et ouvre sa propre entreprise, *al-maṭba'a al-'arabiyya*, l'imprimerie arabe[179]. En gestation depuis 1929, ce projet est, selon l'historien mozabite Muḥammad Ṣāliḥ Nāṣir, l'aboutissement d'une concertation avec d'autres réformateurs du Mzab, comme les cheikhs Bayyūḍ, 'Addūn, Bakillī, et al-Ṯamīnī. L'achat d'une presse à pédale de petit format, de type Victoria[180], et l'installation de l'entreprise à Alger, rue Rovigo, sont rendues possibles par le soutien – sous forme de dons et de prêts – de commerçants mozabites de tout le pays[181]. Parmi ceux-ci la contribution de 'Īsā Ḫubzī, riche commerçant Guerrari installé à Biskra, proche d'Abū al-Yaqẓān et de Bayyūḍ, semble avoir compté particulièrement[182].

Dans cette entreprise, Abu al-Yaqẓān n'est pas seul et il compte de nombreux associés et employés ibadites. Parmi ceux-ci, le rôle de son assistant Ta'amūt 'Īsā (m. 1983) est particulièrement souligné[183], ainsi que celui du fils du cheikh, 'Īsā (1912-1966), qui, après s'être formé dans une imprimerie de Tunis, assure la gestion de la *maṭba'a al-'arabiyya* durant 30 ans[184]. Au nombre des collaborateurs figurent aussi d'autres oulémas imprimeurs, comme le cheikh 'Addūn b. Bālḥāǧǧ Šarīfī, signalé comme travaillant à la *maṭba'a al-'arabiyya* en 1936-1937[185], le cheikh Qāsim b. al-Ḥāǧǧ 'Īsā b. al-Šayḫ (m. 1942), associé d'Abū al-Yaqẓān[186], ou encore, dans les années 1950, le cheikh Aḥmad Ibrāhīm b. al-Ḥāǧǧ b. al-Nāṣir[187]. Dans son entreprise journalistique également, ses collaborateurs sont des oulémas et lettrés ibadites[188], même si le journal publie aussi de temps à autre des feuilles écrites par

[179] Muḥammad Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962*, Al-Qarrāra, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 2008, p. 6-9.
[180] A en croire la photographie présentée dans *Ibid*., p. 71.
[181] *Ibid*., p. 7.
[182] Cf. ANOM/22H19, « Au sujet de la plainte Trabelsi/Bayoud », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 19 novembre 1931. Le chef d'Annexe précise que « Khobzi Aïssa, commerçant à Biskra, (…) avait avancé la somme nécessaire à l'achat de la machine à imprimer du journal interdit le *Moghreb* ». Une autre archive signale que le *Wādī Mīzāb* a été subventionné par 'Umar al-'Unq, *'ālim* ibadite alors installé à Touggourt, mais aussi par un certain Bakīr b. Dāwūd Benzamlāl, de Béni Isguen. Cf. ANOM/OA//78/365, dossier « Abou el Ikdane Hadj Brahim ».
[183] M. Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962…*, *op. cit*., p. 14.
[184] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit*., p. 65. Un administrateur le mentionne en juin 1955 comme étant toujours directeur de l'imprimerie, à Alger. Cf. ANOM/OA//93/392, Annexe de Ghardaïa, bulletin mensuel de renseignements, juin 1955.
[185] M. Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962…*, *op. cit*., p. 43.
[186] *Ibid*., p. 51.
[187] *Ibid*., p. 43.
[188] Entre autres exemples, une source donne parmi eux, Ṣalāḥ b. Yaḥyā, *'ālim* mozabite résidant à Tunis et membre du Destour, Qāsim al-'Unq, Muḥammad al-Ṭarabulsī, eux aussi oulémas et trois jeunes lettrés, élèves de la mission étudiante à Tunis, Ḥammū b. Sulaymān Ramaḍān, Sulaymān Būǧanāḥ et Zakrī b. Sulaymān, le futur Mufdī Zakariyā'. Cf. ANOM/OA//78/365, dossier « Abou el Ikdane Hadj Brahim ».

des non ibadites. L'entreprise est bel et bien une entreprise confessionnelle et un pôle majeur du réseau réformiste ibadite.

Les réseaux de commercialisation des œuvres d'Abu al-Yaqẓān et Abū Isḥāq présentent aussi un fort caractère confessionnel. Avant la fondation de son imprimerie, alors que le lieu de l'impression et celui de l'édition du journal *Wādī Mīzāb* étaient encore distincts, Abū al-Yaqẓān a pu compter à Tunis sur la coopération active de son associé le cheikh Qāsim b. al-Ḥāǧǧ 'Isā b. al-Šayḫ, mais aussi sur l'enseignant et libraire ibadite Muḥammad al-Ṯamīnī[189]. Ce réseau est lisible sur les journaux, comme sur celui du 10 décembre 1926, sur lequel un entrefilet annonce le déménagement du représentant du journal à Tunis[190].

Les réseaux de commercialisation des œuvres publiées au Caire par Abū Isḥāq offrent eux aussi un caractère confessionnel. Lorsqu'il entreprend, au milieu des années 1920, de compléter la publication du *Šarḥ kitāb an-nayl* de son oncle le *Quṭb*, il met l'ouvrage en vente à Tunis chez le libraire mozabite, Muḥammad al-Ṯamīnī ; à Mostaganem, chez son frère et son neveu, Yūsuf et Ibrāhīm Aṭṭfayyiš ; à Tripoli auprès d'un Bārūnī, ibadite. L'ouvrage peut même être acheté à Zanzibar[191]. Le cheikh al-Ṯamīnī est régulièrement signalé comme le *wakīl* (représentant) de la revue *al-Minhāǧ* à Tunis[192]. Par la suite, Abū Isḥāq sera, au Caire, « le représentant du libraire [al-Ṯamīnī], Mozabite de Tunis »[193]. Certaines entreprises éditoriales menées par Abū Isḥāq sont, de façon plus ponctuelles, financées par des notables ibadites de Zanzibar, comme Muḥammad b. Sālim al-Ruwāḥī, qui finance l'impression des volumes VIII à X du *Šarḥ kitāb al-nayl* et, avec ses frères, d'un recueil d'œuvres d'Abū al-Qāsim al- Bārūnī[194], ou encore comme Sālim b. Sulṭān b. Qāsim al-Riyāmī qui soutient la publication d'*al-Sīra al-Ǧamī'a min al-mu'jizāt al-lāmi'a* du cheikh Muḥammad Aṭṭfayyiš[195].

---

[189] M. Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962*..., *op. cit*., p. 6.
[190] *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, dernière page.
[191] Cf. *AM*, I, 2, 1344/1925-26 ; II, 1-2, 1345/1926-27.
[192] Cf. *AM*, I, 6 (p. 345-346). Signale en fin d'article Muḥammad al-Ṯamīnī comme « *wakīl maǧallatinā al-minḥāǧ bi-Tūnis* ».
[193] ANOM/OA//78/365, Service des liaisons nord-africaines, Alger, 21 juillet 1947, notice individuelle « Cheikh Tfeyesche ».
[194] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing*..., *op. cit*., p. 43-45.
[195] *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927) (p. 106-107).

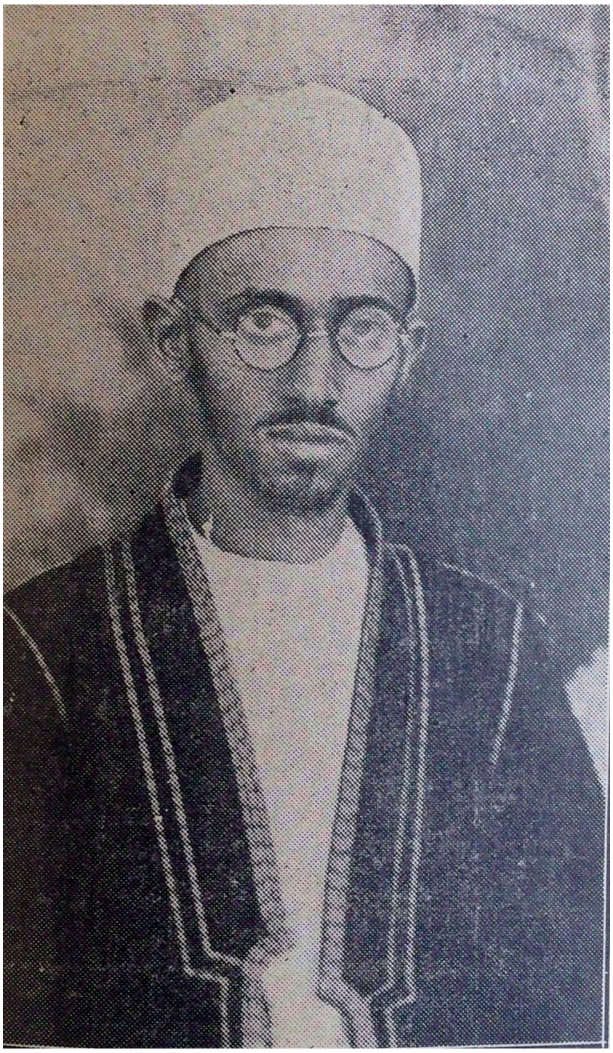


Figure 24 : Portrait de Muḥammad b. Sālim al-Ruwāḥī. Source : *al-Fatḥ*, n°551, juin 1937, p. 44

Muḥammad b. Sālim al-Ruwāḥī, notable ibadite de Zanzibar[196], contributeur au journal zanzibarite *al-Falaq*[197] est un des principaux mécènes d'Abū Isḥāq, et d'autres entreprises éditoriales ibadites. Il figure parmi les personnalités honorées, en juin 1937, dans la revue cairote *al-Fatḥ*.

Ces réseaux confessionnels et transnationaux sont aussi ceux dans lesquels la vie privée d'Abū Isḥāq s'ancre : marié une première fois à une femme mozabite, avec laquelle il n'a pas d'enfants, il épouse au Caire une fille de l'éditeur tripolitain déjà évoqué, Qāsim al-Šammāḫī, puis une ibadite de Zanzibar[198]. Ce caractère transnational des réseaux ibadites de l'entre-deux-guerres prolonge une histoire longue de circulations, réactivée pour faire face aux défis économiques contemporains, ainsi qu'à la domination coloniale.

---

[196] La famille Ruwāḥī, originaire d'Oman, a donné plusieurs oulémas à l'ibadisme, dont le poète Nāṣir al-Bahlānī (1860-1920). Voir Amal N. GHAZAL, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 2010, p. 66-90.

[197] Sur *al-Falaq*, cf. *Ibid*., p. 98-105.

[198] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing*..., *op. cit*., p. 40-43.

…ancrées dans la longue durée

Les réseaux ibadites sont en effet le fruit d'une histoire pluriséculaire. Envisager les réseaux de l'imprimerie et de la librairie depuis la fin du XIX^e^ siècle permet de percevoir ce qui, dans la longue durée et bien avant l'apparition de la nébuleuse réformatrice, structure les réseaux de l'entre-deux-guerres.

Les réseaux centraux des entreprises éditoriales mozabites de l'entre-deux-guerres, lisibles notamment dans les annonces publiées dans la presse, sont des réseaux ibadites. Ces réseaux organisés selon une géographie ibadite, autour des principaux points de l'archipel ibadite et des deux grandes capitales lettrées que sont Tunis et, surtout, Le Caire, sont les héritiers des réseaux qui se sont organisés autour des imprimeries et de l'édition de livres ibadites avant la Première Guerre mondiale et qui étaient exclusivement confessionnels. Les imprimeries ibadites du Caire, *al-maṭba'a al-bārūniyya*, (1880-1899), puis la *maṭba'a al-Azhār al-bārūniyya* (1906-1908) sont liées à des familles maghrébines du Caire. La première imprimerie est fondée par Muḥammad b. Yūsuf al-Bārūnī, un notable et *'ālim* tripolitain, et ses trois associés, eux aussi ibadites du Maghreb : un Mozabite, commerçant en textile à Constantine, Sulaymān b. Mas'ūd al-Maǧdalī, Ramaḍān b. Yaḥyā al-Laynī, d'une famille de Djerba installée au Caire depuis des siècles et, enfin, un autre Bārūnī, ibadite du djebel Nefoussa[199]. Cette première imprimerie ibadite se trouve à proximité d'une institution qui, depuis le XVII^e^ siècle, structure les circulations estudiantines et lettrées d'ibadites maghrébins au Caire, le caravansérail (*wikāla*) al-Baḥḥār, un *waqf* dont le rôle perdure jusque dans l'entre-deux-guerres, Abū Isḥāq en étant le dernier responsable[200]. La seconde imprimerie est fondée par Sūlaymān al-Bārūnī et ses frères Aḥmad et Yaḥyā, tous originaires de Tripolitaine. Ses financements ressortissent toujours de réseaux ibadites : au moment de fonder son imprimerie en 1907 et un journal, *al-Asad al-islāmī*, Sulaymān al-Bārūnī Bāšā se rend à Béni Isguen pour recueillir les fonds nécessaires à ces entreprises[201].

A Alger, avant la fondation de la première imprimerie ibadite en 1921[202], ce sont souvent des commerçants mozabites qui financent les publications de lithographies, comme Ašū al-Ḥāǧǧ Muḥammad b. al-Ḥāǧǧ Ṣalāḥ, lequel en finance trois, tirées sur des presses appartenant à des Européens. Parmi ceux que M. Custers signale comme les principaux

[199] *Ibid.*, p. 5-7.

[200] Sur ce caravansérail, nœud essentiel du maillage ibadite, cf. chapitre 1 de cette thèse et M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*

[201] Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303.

[202] M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing…*, *op. cit.*, p. 64.

commanditaires d'œuvres ibadites avant 1914, il y a aussi deux cadis (juges dans les tribunaux coloniaux de statut personnel musulman) ; Bakīr b. Qāsim (m. 1941), cadi à Constantine puis Alger et Dāwūd b. Ibrāhīm b. Dāwūd al-Yasǧanī, cadi à Mascara, Alger, puis Berriane et ami du *Quṭb*. Il finance la publication d'œuvres à Alger, mais aussi au Caire[203]. Quant aux liens financiers, notés pour l'entre-deux-guerres, entre des entreprises éditoriales cairotes et des notables zanzibarites, ils trouvent aussi leurs origines dans l'avant-guerre, le fait le plus notable est alors le financement de la publication des sept premiers volumes du *Šarḥ kitāb an-nayl*[204], à la *maṭba'a al-bārūniyya*, par les sultans de Zanzibar[205].

La commercialisation des œuvres publiées par Abū Isḥāq et al-Ḫaṭīb au Caire dans les années 1920 suit des voies très proches de celles du XIX^e^ siècle. Sulaymān al-Maǧdalī, l'un des associés de la Bārūniyya, se charge de la commercialisation des livres en Algérie, à partir de Constantine[206]. Un dossier des ANOM donne un autre indice de ces réseaux de vente. En 1891, trois individus sont arrêtés pour vagabondage à Biskra, car ils circulent sans papiers. L'un d'eux est un ibadite du djebel Nefoussa et les deux autres sont de Djerba. Ils déclarent se rendre à Beni Isguen au Mzab – où certains se sont mariés – pour y étudier auprès du cheikh Aṭṭfayyiš. Ils sont aussi dépositaires d'une malle d'ouvrages imprimés et manuscrits ainsi que de courriers pour leur cheikh et « de deux kilogrammes d'une composition qui paraît être de la poudre inachevée »[207].

> [Ils expliquent qu']en passant à Tunis où ils se sont arrêtés quelque jours, un de leurs compatriotes fixés dans cette ville, le nommé El Hadj Youssef b. El Hadj Slimane Chemakhi, leur a confié quelques exemplaires d'un commentaire du Coran, de traités de théologie et de grammaire, avec mission de les vendre dans le Mzab […].[208]

Cet épisode amène deux remarques. D'une part il montre que les dispositions du régime de l'indigénat visant à encadrer les déplacements intérieurs (permis de voyage), à lutter contre le vagabondage et à encadrer les flux du hadj (conditions de ressource et navires à pèlerins)

---

[203] *Ibid.*, p. 65-66.
[204] P. SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja »..., *op. cit.*, p. 205-206.
[205] Sur les liens entre Aṭṭfayyiš et Zanzibar, cf. P. SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja »..., *op. cit.*
[206] Un article de 1885 signale, à propos du *Kitāb al-Siyar* d'Abū al-'Abbās al-Ṣammāḫī, que « dans le courant de 1884, un taleb originaire de djebel Nefousa, El Hadj Sulaymān b. Mas'ūd, a apporté et mis en vente au Mzab un certain nombre d'exemplaires de ce manuscrit qu'il avait fait autographier au Caire. » A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Bibliographie du Mzab,...*, *op. cit.*, p. 47. L'auteur se félicite que cette lithographie comprenne une table des matières. Un opuscule polémique de 14 pages, *Ǧawāb li-'Ulamā' Makka*, lithographié au Caire, est aussi à vendre à Constantine, chez Sulaymān b. Mas'ūd al-Majdalī ; cf. M.H. CUSTERS, *Ibāḍī publishing...*, *op. cit.*, p. 12.
[207] ANOM/22H24.
[208] ANOM/22H14.

n'ont pas eu pour effet d'interrompre les circulations des Mozabites[209]. Si l'administration coloniale peut toujours, comme dans ce cas, arrêter des individus pour vagabondage ou hadj illicite, elle paraît souvent réduite à constater et à entériner après coup le passage de ses frontières[210]. D'autre part, ces circulations ne sont pas sans évoquer les routes empruntées, sur les franges septentrionales du Sahara par le commerce de manuscrits ibadites à la période moderne. Que l'on pense au frère aîné du *Quṭb* et grand père d'Abū Isḥāq, le cheikh Ibrāhīm b. Yūsuf Aṭṭfayyiš (m. 1886), qui durant le premier XIX^e^ siècle confiait aux pèlerins l'acheminement des ouvrages manuscrits qu'il achetait au Caire, à Oman et dans les Lieux saints de l'islam[211].

Centralité du Caire et de Tunis et force des liens confessionnaux de l'archipel ibadite par delà les frontières, d'une part ; liens financiers et personnels entre les commerçants, le commerce et les pérégrinations savantes et dévotes, d'autre part : l'essentiel de la géographie des réseaux ibadites de l'entre-deux-guerres remonte à la période moderne[212]. Elles se sont restructurées autour de l'édition à la fin du XIXe siècle, avant d'être remobilisées dans le contexte colonial de l'entre-deux-guerres, période qui voit aussi leur déconfessionnalisation.

… inscrites dans de biens plus larges réseaux

Les réseaux des publicistes mozabites ne sont pas uniquement confessionnels. Leurs activités dans l'entre-deux-guerres excèdent le cadre, toujours prévalent, du *maḏhab* ibadite. Cela est visible dans l'activité d'Abū al-Yaqẓān : avant qu'il fonde sa propre imprimerie, il a recours à diverses imprimeries tenues par des malékites. A Tunis, il imprime le *Wādī Mīzāb* à l'imprimerie *al-tūnisiyya*, pour laquelle il publie régulièrement des réclames[213]. De mai 1930 à janvier 1931, il imprime son hebdomadaire *al-Maġrib* sur les presses *al-iršādiyya*, situées à

---

[209] Sylvie THENAULT, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale : camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 55-55 ; Luc CHANTRE, « Se rendre à La Mecque sous la Troisième République », *Cahiers de la Méditerranée*, 78, 15 juin 2009, p. 202-227.

[210] Outre les étudiants arrêtés en 1891 (ANOM/22H14), l'administration surveille en vain les mouvements des Mozabites à Tunis dans l'entre-deux-guerres. A la fin des années 1940, une note administrative signale *a posteriori* les études de M. A. Dabbūz au Caire (ANOM/OA/96/260, novembre 1948). Des dossiers concernant des pèlerinages organisés de notables au début des années 1950 montrent que l'action de l'administration n'est pas vaine : ANOM/OA/80.

[211] Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1965, vol. 1/3, p. 284 et 300.

[212] Cf. chapitre I de cette thèse.

[213] ANOM/15H23, « presse », Quelques notes sur le sieur El Hadj Brahim ben El Hadj Aissa, dit ''Abou Eliakdhan'' de la tribu de Guerrara, directeur du journal ''Oued Mzab''.

St-Eugène, à côté d'Alger. Elles sont la propriété du journal *al-Balāġ*, lui-même organe de la confrérie soufie 'Alawiyya[214].

Au moment de la fondation de son imprimerie, c'est par l'intermédiaire d'un publiciste de Constantine, Ismā'īl Māmī, propriétaire du journal *al-Naǧāḥ* qu'il acquiert sa première presse auprès de Français de Constantine[215]. Abū al-Yaqẓān constitue un réseau, algérien et international, de commercialisation d'ouvrages arabes. Lors d'une conférence à Tunis, transcrite dans *al-Umma* le 11 décembre 1934, il donne une liste des journaux et revues arabophones algériens et de leurs directeurs, ainsi que des imprimeurs-libraires arabophones du pays. Ceux-ci sont peu nombreux : trois à Alger et deux à Constantine.

Alger	Al-maṭba'a al-'arabiyya
	Al-maṭba'a al-ṯa'ālibiyya
	Maṭba'at al-qubṭān
Constantine	Al-maṭba'a al-islāmiyya
	Maṭba'at al-naǧāḥ

Figure 25 : les imprimeurs-libraires arabophones en Algérie en 1934, selon Abū al-Yaqẓān (source : *al-Umma*, n° 15, 11 décembre 1934, « la Tunisie enlace sa sœur l'Algérie. Le mouvement littéraire moderne en Algérie »).

En décembre 1936, il indique l'existence d'une imprimerie égyptienne à Alger, 42 rue de la Lyre, et qui est la représentante officielle dans le pays des principaux périodiques égyptiens, *al-Rābiṭa al-'arabiyya*, *al-Balāġ*, *al-Muqaṭṭam* et *al-Zamān*. Il précise que cette imprimerie cherche des dépositaires dans toute l'Algérie[216]. L'entreprise de presse d'Abū al-Yaqẓān fait aussi ponctuellement office de librairie : ses journaux présentent, de façon fréquente, des listes d'œuvres disponibles à la vente auprès du journal, notamment des ouvrages édités par la *maktaba al-salafiyya* du Caire, la librairie d'al-Ḫaṭīb, ou des ouvrages tunisiens, comme l'*Histoire de l'Algérie (Tārīḫ al-Ǧazā'ir)* de 'Uṯmān al-Ka'āk[217].

Le cas d'Abū Isḥāq présente des réseaux plus internationaux et qui montrent l'approfondissement des liens entre lettrés ibadites et sunnites. Ses liens avec Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb (1886-1969) et le milieu des lettrés en exil au Caire ont déjà été évoqués[218]. Ils sont essentiels dans le développement de ses activités de journaliste et d'éditeur. C'est sur

---

[214] «Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm», note dactylographiée de Pierre Cuperly, s.d.. La 'alawiyya est sous-étudiée par les historiens et l'ouvrage de référence est encore la thèse de doctorat du soufi Martin LINGS, *Un saint soufi du XXe siècle : le cheikh Ahmad al-'Alawī*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1990.
[215] M. Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī maǧhūl, 1931-1962…*, *op. cit.*, p. 8.
[216] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 100, 8 décembre 1936, « La représentation des journaux d'Orient ».
[217] Voir, par exemple, *WM*, n°1, n° 4, n° 5, n° 6, octobre-novembre 1926. La première occurrence de 'Uṯmān al-Ka'āk, apparaît en *WM*, n°4, 22 octobre 1926, à propos de son *Histoire de l'Algérie*.
[218] Cf. chapitre II de cette thèse.

l'imprimerie d'al-Ḫaṭīb, *al-maṭba' al-salafiyya*, que paraît la revue *al-Minhāǧ* (1924-1927), fondée et dirigée par Abū Isḥāq, ainsi que les ouvrages qu'il édite. Lorsque Abū Isḥāq connaît des soucis financiers, Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb prend la direction et gestion de la revue en main. Abū Isḥāq noue aussi des liens avec le réformateur Rašīd Riḍā, dont la revue *al-Manār* (Le Phare) fait paraître une courte et élogieuse annonce de la parution *d'al-Minhāǧ* (La Voie)[219]. Parmi les Mozabites accueillis au Caire par Abū Isḥāq, certains profitent aussi de ses réseaux. Muḥammad 'Alī Dabbūz, une fois ses études au Caire achevées, publie un article dans *al-Manār* en avril 1953[220].

De façon plus discrète qu'Abū Isḥāq, les activités journalistiques d'Abū al-Yaqẓān indiquent le même rapprochement : depuis Le Caire, Abū Isḥāq et al-Ḫaṭīb auraient soutenu financièrement la fondation de son imprimerie[221]. La commercialisation de ses journaux indique également le désir de dépasser les frontières de l'Algérie : sur leurs unes, après les tarifs de la colonie sont présentées une ou deux autres catégories, indiquant sinon l'existence, du moins la volonté de toucher un lectorat maghrébin. Il en coûte, en 1933, 25 francs à l'année de s'abonner à *al-Bustān* en Tunisie, au Maroc et en Tripolitaine, contre 35 pour le *Wādī Mīzāb* en 1927 et 45 francs pour *al-Umma*, en 1936. L'interdiction du journal *Wādī Mīzāb* au Maroc et à Tunis, jugé trop critique envers les protectorats[222], atteste que cette lecture à l'échelle maghrébine est bien une réalité. Au-delà du Maghreb, dans ce que la rédaction nomme « autres pays » ou « à l'étranger », le tarif est de 50 francs. De ses huit journaux, *al-Nūr*, qui paraît du 15 septembre 1931 au 3 mai 1933, aurait été particulièrement diffusé au Maroc, des écrivains marocains participant à sa rédaction[223].

Abū al-Yaqẓān tente en effet à de nombreuses reprises d'établir des partenariats avec des périodiques et des journalistes d'autres pays arabophones. Certains éléments semblent toutefois attester des difficultés rencontrées par ces tentatives menées hors des frontières de l'Algérie. Ainsi Abū al-Yaqẓān envoie en vain des articles à la revue cairote *al-Risāla*. Ce

---

[219] *Al-Manār*, vol. 26 n°8 (30 *rajab* 1344/13 février 1926), p. 640.

[220] ANOM/OA//78/365, « au sujet du cheikh Med Ali Beddouz », traduction analytique d'un article d'*al Manār* du 24 avril 1953.

[221] I. b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Tā'rīḫ ṣuḥuf Abī al-Yaqẓān…*, *op. cit.*, p. 118-119.

[222] ANOM/15H23, « presse », Quelques notes sur le sieur El Hadj Brahim ben El Hadj Aissa, dit ''Abou Eliakdhan'' de la tribu de Guerrara, directeur du journal ''Oued Mzab'' ; Tunis, 10 juillet 1936, le résident général de France à Tunis à monsieur le GGA signale que « par arrêté du 1er ministre de S.A. le Bey, en date du 23 novembre 1934, l'entrée et la circulation en Tunisie du journal El-Ouma, publié à Alger 70 rue Rovigo a été interdite en raison du ton tendancieux de ses articles qui critiquaient sans mesure la politique du Protectorat. ».

[223] Bibliothèque du cheikh Ḥawāš, Ghardaïa, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm », note dactylographiée de Pierre Cuperly, s.d..

n'est qu'après avoir récriminé contre lui[224] qu'il annonce, dans *al-Umma*, le 25 mai 1937, qu'al-Zayat, le directeur du journal, a décidé de collaborer avec son journal[225]. Avec la revue *al-Fatḥ* d'al-Ḫāṭib, la coopération est plus suivie et fructueuse : Abū al-Yaqẓān en relaie régulièrement les articles. Il y contribue même ponctuellement, Amal Ghazal l'a souligné[226]. Ce désir de dépasser les frontières de l'Algérie rencontre ponctuellement la volonté de l'Etat égyptien de mettre en exergue une politique arabiste : le 9 février 1937, *al-Umma* annonce que « Oui, l'Egypte a participé au financement du journal ». En réalité, afin d'encourager la presse arabophone à l'étranger, l'Egypte, *via* son réseau diplomatique a décidé de souscrire aux périodiques de langue arabe, ce que le consul d'Egypte à Marseille a fait, souscrivant un abonnement à *al-Umma*. L'effet de manche indique la volonté d'Abū al-Yaqẓān de mettre en scène l'impact international de sa plume[227].

Cette ambition d'accéder à une stature internationale est aussi lisible dans les échos extrêmement nombreux que la presse mozabite donne à d'autres journaux arabophones, algériens ou étrangers. Abū al-Yaqẓān recommande de façon nominale, à de nombreuses reprises, la lecture des revues cairotes *al-Minhāǧ* et *al-Fatḥ*[228], qui recommandent, en retour, la lecture de ses périodiques[229], partenariat officieux qui n'échappe pas à la vigilance de l'administration[230]. Assez attendus également, les échos qui sont donnés par *al-Umma* à la presse zanzibarite : en juin et septembre 1936, le journal arabophone *al-Falaq* (L'Aurore) est loué comme étant « le seul journal arabe d'Afrique orientale et australe »[231]. *Al-Umma* relaie

---

[224] *AU*, n° 110, 4 mai 1937, « Il est temps pour la presse égyptienne d'ôter les oripeaux de l'orgueil et d'accepter d'échanger avec ses semblables ».
[225] *AU*, n°122, 25 mai 1937, « C'est ainsi que la haute culture existe ! ».
[226] Amal N. GHAZAL, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *IJMES*, 42-01, 2010, p. 105-122.
[227] *AU*, n° 109, 9 février 1937 : « Réponse à un lecteur ».
[228] *WM*, n° 16, 14 janvier 1927, « *Al-Minhāǧ* célèbre sa deuxième année » ; *AU*, n° 124, 8 juin 1937, « La lettre du journal *al-Fatḥ*, ou la 12ème année d'*al-Fatḥ* » ; *AU*, n° 125, 15 juin 1937, « *Al-Fatḥ* dans la deuxième année de sa deuxième décennie » ; *AU*, n° 165, 3 mai 1938 et n° 166, 10 mai 1938, « d'*al Fatḥ*. Comment Dieu m'a amené à l'islam ? Conférence de Ḫālid Šaldrīk à *Dār Ǧam'iyyat al-šubbān* au Caire » ; *AU*, n° 169, 31 mai 1938, « La revue *al-Fatḥ* célèbre sa 13ème année le jour de la naissance du Prophète ».
[229] *AM*, I, n° 7, *ǧāmadā al-ṯāniyya 1344* (1925-26), p. 361, « le journal immortel Mizāb (*ṣaḥīfa Mizāb al-ḫālida*) » ; *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927), « *Wādī Mīzāb* », p.104 ; *AM*, I n° 5, *ǧāmadā al-awwāl* 1344 (1925-1926), « La presse économique : la presse nationale en Afrique du Nord (*al-ṣiḥāfa al-mankūda : al-ṣiḥāfa al-waṭaniyya bi-šamāl Ifrīqiyyā*) », p. 233 ; *AM*, I, n° 2, *ṣafar* 1344 (1925-1926), « Algérie, réveil de la jeunesse algérienne (*al-Ǧazā'ir, nahḍat šabāb al-Ǧazā'ir*) », p. 135, où Abū Isḥāq se félicite de la parution du journal de b. Bādīs, *al-Muntaqid*. Voir aussi, sur les liens noués avec Riḍā et la revue *al-Manār* : *AM*, II, n° 1 et 2, *Muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927), p. 105-106 ; *Al-Manār*, vol. 26 n°8, 13 février 1926, p. 640.
[230] En 1931, le chef d'Annexe de Ghardaïa mentionne la présence d'un article tiré du *Minhāǧ* dans *al-Nūr*, n° 1, qui publie aussi « un article de réclame au sujet du Menhadj pour s'attirer lui-même des abonnés ». Cf. ANOM/OA//78/365, dossier « Abū al-Yaqẓān », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 octobre 1931.
[231] *AU*, n° 77, 2 juin 1936, « *Al-falaq* et rien d'autre. Il entre dans sa huitième année ».

un article publié par *al-Falaq* et qui louait Ibrāhīm Aṭṭfayyiš pour une de ses œuvres, remerciant le journal *al-Umma* d'avoir soutenu Abū Isḥāq[232].

A côté de ces coopérations réussies, Abū al-Yaqẓān entreprend quelques tentatives en direction d'autres périodiques. En novembre 1936, le publiciste recommande à ses lecteurs quatre périodiques. Deux égyptiens, *al-Rābiṭa al-ʻarabiyya* (Le Lien Arabe) d'Amin Saïd et la revue *al-Afkār* (Les Idées), un hebdomadaire tunisien, *al-Ḥayāt* (La Vie) et un hebdomadaire illustré damascène, *al-Ǧazīra* (L'Ile)[233]. La relation avec les journaux orientaux est malgré tout déséquilibrée : la presse mozabite a un impact réduit hors d'Algérie. Il est probable qu'elle connaît en cela le même sort que l'ensemble de la presse arabophone algérienne, hormis peut-être *al-Šihāb*. Un article paru en septembre 1934, et qui commente le traitement des émeutes de Constantine dans la presse égyptienne, donne tort aux journalistes égyptiens qui reprochent aux Algériens de ne pas les informer sur les événements qui se produisent dans le pays. Selon le journaliste, les principaux coupables seraient les publicistes égyptiens qui répugneraient à lire les journaux de langue arabe paraissant en Algérie : « Ils les mépri[seraient] au point de refuser d'échanger leurs grands quotidiens contre [les] petites feuilles hebdomadaires » algériennes. Et le journaliste de déplorer : « S'ils se donnaient la peine de parcourir notre presse, ils y puiseraient au-delà de leurs désirs »[234].

Malgré ces relations déséquilibrées, la difficulté, les efforts et le coût que représente l'acquisition de la presse arabophone étrangère, les publicistes mozabites parviennent à tenir informés leurs lecteurs. D'une part, ils relaient des informations de la presse européenne, principalement française[235] et ponctuellement britannique[236]. D'autre part, et ce à la fin des années 1930, ils relaient les informations données par une « agence de l'Orient arabe (*wikālat al-šarq al-ʻarabī*) ». Le siège de cette agence de presse se trouve au Caire et elle a une succursale à Tunis, en charge du Maghreb et de la France. Son bureau cairote semble avoir été contrôlé par les autorités britanniques et, en 1939, la même agence sollicite en Algérie une subvention officielle du Gouvernement général[237]. Cette agence ne paraît donc pas avoir été

---

[232] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 90, 22 septembre 1936, « Les échos de la presse ».
[233] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 99, 24 novembre 1936, « Dans la presse ».
[234] *AU*, n° 2, 25 septembre 1934, « La leçon des incidents de Constantine ».
[235] *AU*, n° 3, 6, 7, 10, 23, 28, 35, « Tribune de la presse française » ; *AU*, n° 27, « L'Afrique du Nord et la presse parisienne ».
[236] *AU*, n° 18, 19 janvier 1935, « Ramadan vu par les journaux anglais ».
[237] Je remercie très vivement Arthur Asseraf de m'avoir communiqué ces informations, trouvées aux ANOM, GGA/15H25, Affaires indigènes, sous-série Presse.

indépendante, mais Abū al-Yaqẓān était visiblement abonné à ses dépêches, qu'il transcrit à plusieurs reprises[238].

Oulémas-publicistes et oulémas-éditeurs contribuent, par leurs articles, leurs montages financiers, ou encore leurs distributeurs à constituer des réseaux qui, non seulement excèdent les frontières de l'Algérie, mais dépassent le cadre du *maḏhab* ibadite.

2. Un réseau œcuménique ?

Les réseaux de la nébuleuse réformiste mozabite excèdent à l'évidence le cadre du groupe doctrinal ibadite. De même que le chapitre II de cette thèse a montré l'évolution des échelles dans lesquelles les oulémas réformistes se pensaient et leur contribution à un rapprochement (*taqrīb*) entre musulmans fondé sur une relecture de l'histoire islamique ancienne, l'étude des réseaux réformistes montre la dimension activiste et militante de ce *taqrīb*. Elle est visible aux échelles nationale et panarabe.

Un activisme œcuménique : les liens avec l'AOMA

L'observation des engagements et des réseaux des réformistes mozabites montre leur proximité avec les réformistes de l'AOMA, laquelle constitue un espace de rapprochement œcuménique, fondé sur le partage d'activités et d'expériences, davantage que sur l'échange doctrinal. Ce rapprochement est aussi caractérisé par le souci des réformistes mozabites de garder leur indépendance vis-à-vis de l'AOMA : s'ils y adhèrent, jamais leur réseau scolaire ne lui est inféodé.

Les cheikhs Bayyūḍ, Abū al-Yaqẓān et d'autres encore parmi les élites réformistes du Mzab sont rapidement intégrés à l'équipe fondatrice de l'AOMA, au printemps 1931. A en croire Pessah Shinar, qui écrivit sur le rapprochement entre réformistes malékites et ibadites dès 1961, c'est ʻAbd al-Ḥamīd b. Bādīs qui aurait, après son élection à la tête de la nouvelle association, en mai 1931, décidé de faire figurer dans le bureau deux ibadites, les cheikhs Abū al-Yaqẓān et Bayyūḍ[239]. Ce fait est mis en avant dans l'historiographie mozabite du réformisme, tant il répond au souci de celle-ci d'assimiler histoire régionale et histoire nationale[240]. La proximité entre le cheikh b. Bādīs et les réformistes ibadites semble bien avoir été une réalité. Une tournée effectuée par b. Bādīs en Oranie en août 1932 est qualifiée par

---

[238] *AU*, n° 158, 15 mai 1938 et n°168, 24 mai 1938, « L'agence arabe d'orient » ; voir aussi *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « Echo des journaux orientaux ».

[239] Pessah SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria », *in* Uriel HEYD (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Jérusalem, The Hebrew University, 1961, vol.IX, p. 101.

[240] Cf. le récit qu'en donne l'historien mozabite Ḥammū Muḥammad ʻĪsā AL-NURI, *Dawr al-Mīzābiyyn fī Ta'rīḫ al-Ǧazā'īr qadīman wa ḥadīṯan*, Constantine, Dār al-baʻṯ, vol. 1/5, p. 377-381.

Shinar de « sommet de l'amitié ibadite-salafiste[241] ». M. al-Korso revient dessus dans sa thèse, se fondant sur le récit qu'en livre b. Bādīs dans la revue *al-Šihāb*. Le *leader* réformiste se rend à Relizane, à la rencontre de la communauté de commerçants mozabites, lesquels l'accueillent dans leur école, en présence du cheikh Bayyūḍ, lui aussi en tournée dans la région. Ben Bādīs est particulièrement applaudi après un discours dans lequel il appelle à faire taire les querelles entre musulmans pour faire prévaloir la fraternité. Bayyūḍ tient un discours semblable et cette rencontre aurait marqué une étape dans la relation entre réformistes mozabites et malékites[242]. L'épisode est à situer dans un contexte d'expansion du réformisme parmi les Mozabites émigrés dans la région : l'école que Bayyūḍ et b. Bādīs visitent à Relizane n'a ouvert qu'en mai, sous les auspices d'une association nommé al-Ḥayāt, « œuvre de Bayyūḍ et d'un riche commerçant qui a bien voulu apporter son concours financier »[243]. La visite conjointe des *leaders* réformistes ibadite et malékite donne une grande visibilité à cette nouvelle institution.

La proximité de b. Bādīs et des oulémas ibadites est ancienne : déjà à Tunis en 1921 il rend visite à la mission mozabite et s'en félicite dans le journal *al-Nağāḥ* (Le Succès)[244]. Cette relation avec l'AOMA doit aussi être ramenée à l'amitié ancienne qui unit Tawfīq al-Madanī, Abū al-Yaqẓān et d'autres Mozabites avec lesquels il a milité dans le Destour à la fin des années 1910. La figure d'al-Madanī se retrouve dans les réseaux de la *maṭba'a al-'arabiyya*, l'imprimerie d'Abū al-Yaqẓān. C'est là que sont imprimées des œuvres d'al-Madanī, son *Kitāb al-Ğazā'ir* (le Livre de l'Algérie) ; *'Uṯmān Bāšā Day al-Ğazā'ir* (l'histoire de 'Uṯmān, dey d'Alger) ; *al-Muslimūn fī ğazīrat ṣiqiliyya* (les Musulmans en Sicile) ; et sa pièce de théâtre sur Hannibal (*Ḥaniba'l*). L'imprimerie d'Abu al-Yaqẓān constitue un pôle pour l'ensemble des réformateurs d'Alger : de 1935 à 1939, le cheikh al-'Uqbī y fait imprimer la revue *al-Baṣā'ir*, puis, de 1939 à 1948, son journal *al-Iṣlāḥ*. Deux pièces de théâtre du poète Muḥammad al-'Īd Āl-Ḫalīfa, *Bilāl b. Rabāḥ* (1938) et *Anšūda al-Walīd* y sont imprimées[245].

Ces liens militants noués entre réformistes d'obédiences diverses conduisent aussi des membres sunnites de l'AOMA à se rendre au Mzab. En novembre 1933, le chef de l'Annexe de Ghardaïa rend compte au commandant du Territoire de la visite à Ghardaïa et Guerrara, durant une semaine, du cheikh al-Sa'īd al-Zāhirī, membre du comité directeur de l'association

---

[241] P. SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism »..., *op. cit.*, p. 101.
[242] Mohammed EL-KORSO, *Politique et religion en Algérie, l'islah : ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'ulama' musulmans algériens en Oranie (1931-1945)*, Thèse de doctorat en histoire, Université Paris VII, Paris, 1989, p. 104.
[243] *Ibid.*, p. 208.
[244] *Al-Nağāḥ*, vol. 44, 19 septembre 1921, référence citée par A.N. GHAZAL, « Tensions of Nationalism »..., *op. cit.*
[245] M. Ṣāliḥ NAṢIR, *Al-Maṭba'a al-'arabiyya. Ma'lam waṭanī mağhūl, 1931-1962*..., *op. cit.*, p. 41.

et son principal propagandiste en Oranie[246]. A la lecture du rapport, il est manifeste que les contacts entre commerçants mozabites et réformistes sunnites dans le Tell sont des jalons importants du rapprochement : al-Zāhirī est accompagné durant tout son séjour par un commerçant qu'il a connu à Laghouat, où il a enseigné dans les années 1920. Ce sont aussi des commerçants qui le reçoivent tout au long de son séjour : un Mozabite commerçant en Tunisie l'accueille à Guerrara où il rencontre son ami Abū al-Yaqẓān. A Ghardaïa, plusieurs membres de la famille Faḫḫār, commerçants dans différentes localités du Tell le reçoivent. Un des sujets de discussion mis en avant dans le rapport est la lutte commune « contre l'action maraboutique au Mzab et en Algérie », terme qui indique que, dans la vaste reconfiguration du champ religieux algérien, les réformistes du Mzab sont alliés à ceux du Tell dans leur lutte contre les « conservateurs », ceux qui refusent le discours et les actes des réformistes[247].

Dans la durée, les liens entre réformistes des deux obédiences demeurent, même si les écoles ibadites n'intègrent pas le réseau scolaire de l'AOMA. Abū al-Yaqẓān est encore trésorier-adjoint de l'association en 1937[248]. Après la Seconde Guerre mondiale, les pères blancs mentionnent plusieurs fois dans leur diaire les liens persistants entre Bayyūḍ et l'AOMA et évoquent le rapprochement comme « une antienne ». Ils interprètent cela comme « une réaction de défense » :

> Les Mozabites sont une minorité. Ils doivent pratiquer une politique de présence dans le mouvement nationaliste et panarabe, participer à l'indépendance, sous peine, au jour de la victoire, d'être rejetés à la mer avec les Français ou au fond du désert.[249]

Difficile de cautionner les intentions ainsi prêtées aux acteurs. Cette interprétation montre toutefois que le rapprochement demeure fragile, puisque la menace d'un rejet est envisagée comme possible.

Les limites du rapprochement

Le rapprochement entre ibadites et sunnites s'opère dans un contexte qui en montre les limites : le contraste est grand entre les appels à l'entente et les réactions inverses d'autres autorités religieuses. En mai 1932, l'AOMA connaît une scission interne. Ali Merad en donne les grandes lignes : les « maraboutiques », non réformistes, avec lesquels l'AOMA avait d'abord été fondée, s'opposent aux réformistes lors du renouvellement du conseil d'administration de l'association. Ils échouent et en sont exclus. Un des motifs de l'opposition

---

[246] Sur al-Zāhirī, cf. A. MERAD, *Le réformisme musulman*..., *op. cit*., p. 101-102.
[247] ANOM/22H19, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 15 novembre 1933.
[248] *AU*, 6 juillet 1937, n°128, « A propos de la loi des 40 h. Lettre ouverte au gouverneur général de l'Algérie ». Abū al-Yaqẓān signe l'article en mentionnant qu'il est trésorier-adjoint de l'AOMA.
[249] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : 19 mai 1945 ; juin 1945.

aurait été, à en croire la revue *Oriente Moderno*, l'intégration d'ibadites à l'association : le journal *al-Balāġ*, organe de la confrérie 'alāwiyya, aurait été jusqu'à accuser b. Bādīs d'être ibadite[250]. Les opposants à l'AOMA et au rapprochement fondent alors en septembre 1932 l'Association des oulémas sunnites algériens, dont le nom dit bien la prétention à incarner une « orthodoxie » concurrente[251]. Toutes les autorités religieuses musulmanes algériennes sont donc loin de souscrire au rapprochement opéré par les réformistes.

Certains articles apologétiques dans les journaux d'Abū al-Yaqẓān révèlent par ailleurs la persistance de préjugés à l'encontre des ibadites qui, s'ils ne sont pas directement religieux, sont probablement alimentés par le discours hérésiographique sunnite à l'encontre des ibadites. En juin 1936, une polémique virulente oppose Abū al-Yaqẓān à un certain Muḥammad Sa'īd al-Zahrāwī, auteur d'un article jugé insultant à l'encontre des Mozabites dans le journal *al-Layālī*. Il les aurait, à en croire *al-Umma*, présentés comme « des ennemis de la religion et de la patrie »[252]. Ils sont aussi décrits comme immoraux, avares et accapareurs. Abū al-Yaqẓān réfute ces accusations et met notamment en avant la contribution des Mozabites aux entreprises réformistes de l'AOMA : à Sidi Bel-Abbès, ils auraient aidé à l'ouverture d'une médersa et d'un cercle, à Tunis, Muḥammad al-Ṯamīnī aide les Algériens désireux d'y étudier…

C'est donc dans un climat où prévalent les inimitiés recuites que les appels à l'unité se font entendre. Si les rapports mutuels de quelques autorités religieuses sunnites et ibadites marquent des réaménagements, la perception sociale des différences confessionnelles reste vive. Malgré l'euphémisation des différences doctrinales et le brouillage des différenciations confessionnelles, les identifications confessionnelles correspondent à des clivages économique, culturel et politique qui lui donnent une forte consistance sociale.

Les échelles du rapprochement

Le rapprochement ne s'opère pas qu'à l'échelle nationale : le chapitre II et le début du présent chapitre ont montré l'importance du Caire et de l'entourage d'al-Ḫaṭīb dans la redéfinition des liens entre ibadites et sunnites et dans la mise en place d'une presse ibadite. A l'échelle du monde majoritairement arabophone et musulman, les ibadites essaient aussi d'être représentés : l'ibadite tripolitain Sulaymān al-Bārūnī, alors en exil à Oman, est invité au

---

[250] P. SHINAR, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism »..., *op. cit.*

[251] A. MERAD, *Le réformisme musulman*..., *op. cit.*, p. 129-130.

[252] *AU*, n° 80, 23 juin 1936, « Coup de colère contre un hypocrite ».

congrès du califat, organisé au Caire en mai 1926 sous l'égide d'al-Azhar et du roi Fu'ād (1917-1936), mais il ne peut s'y rendre, les autorités britanniques l'en empêchent[253].

Autre initiative panarabe, quelques années après, en 1931, Abū Isḥāq est un des deux représentants de l'Algérie au « Congrès général musulman (*al-mu'tamar al-islāmī al-'āmm*) » de Jérusalem[254]. Ce rassemblement de 150 délégués de plus de 20 pays musulmans a lieu du 7 au 17 décembre 1931. Assemblés pour la première fois, sous les auspices du mufti de Jérusalem, des oulémas sunnites et chiites auraient, selon Rainer Brunner, discuté de la possibilité d'un rapprochement[255]. Abū Isḥāq est le seul ibadite présent et il ne semble pas qu'une discussion ait été ouverte à propos de ce groupe confessionnel. Le sujet premier du rassemblement est la réponse à donner à la conférence sioniste de Zurich en 1929[256]. Une notice de renseignement indique qu'ensuite, Abū Isḥāq aurait de nouveau représenté l'Algérie au Congrès de défense de la Palestine, au Caire en 1938[257]. Ces activités suscitent l'inquiétude de l'administration coloniale, soucieuse de contrôler les mouvements de ses administrés et de limiter le développement des liens entre pays arabophones.

3. Un poids accru de la surveillance coloniale

Parmi les facteurs qui conduisent à un rapprochement entre réseaux ibadites et malékites, il faut compter, en plus des possibilités techniques accrues, le poids de la surveillance coloniale sur les échanges, notamment intellectuels, de plus en plus pesante durant l'entre-deux-guerres. Les réseaux de la nébuleuse réformiste se constituent en dépit de fortes contraintes.

Jusque dans l'entre-deux-guerres, la question de la presse arabophone ne pose pas véritablement problème à l'administration coloniale. Le cadre est celui de la loi de 1881 sur la liberté de la presse, qui ne s'applique qu'aux citoyens français, jouissant de droits civiques, et auquel une restriction est ajoutée au sujet de la presse arabophone : un amendement pris en 1895 permet d'interdire par voie administrative les journaux écrits « en langue étrangère ». Ce cadre, fixé en métropole, est cependant peu mobilisé en Algérie pour encadrer la presse

[253] WM, n° 2, 6 octobre 1926, « Propos sur le califat et l'héritage du prophète ». Sur le congrès de 1926, cf. Anne-Laure DUPONT, « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82-2, 2004, p. 43 ; sur al-Bārūnī, cf. Amal N. GHAZAL, « An Ottoman Pasha and the End of Empire: Sulayman al-Baruni and the Networks of Islamic Reform », *in Global Muslims in the Age of Steam and Print*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 40-58.

[254] ANOM/CHEAM/713, « Le Congrès musulman de Jérusalem de 1931 », Capitaine Terrier, 18 juin 1937.

[255] Rainer BRUNNER, *Islamic ecumenism in the 20th century: the Azhar and Shiism between rapprochement and restraint*, Leiden; Boston, Brill, 2004, p. 88-120.

[256] Sur ce point, cf. Reinhard SCHULZE, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden, Brill, 1990.

[257] ANOM/OA//78/365, « Cheikh Tfeyesche », Alger, 21 juillet 1947, service des liaisons nord-africaines. Notice individuelle.

« indigène » : celle-ci est encore très peu nombreuse, souvent d'obédience « indigénophile », ou portée par des notables loyaux à la France, et ne suscite pas d'inquiétude de l'administration coloniale.

Un cadre arbitraire

Ce n'est que dans l'entre-deux-guerres qu'un cadre propre à l'Algérie est mis en place d'abord par un décret en 1920, puis par un autre en 1935. Le décret du 20 mai 1920 rattache le service de la presse arabe (algérienne et étrangère) à la direction des Affaires indigènes. Il marque, selon Zahir Ihaddaden, l'avènement d'un régime plus sévère. Il vise à encadrer plus fermement la liberté d'expression, à un moment où la menace présumée d'une « opinion publique musulmane » fait trembler l'administration coloniale. Jusqu'en 1925, toutefois, la presse connaît ce que Claude Collot qualifie de « liberté surveillée », une forme de tolérance relative, notamment en raison de la part importante occupée par les titres jeunes-algériens, légitimistes[258]. L'interdiction, en juillet 1925, d'*al-Muntaqid*, journal constantinois animé par 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs ouvre une ère nouvelle et rares sont les journaux arabophones qui échappent dès lors aux interdictions, l'administration usant systématiquement de l'article 14 de la loi de 1881 qui prévoie l'interdiction de la circulation de la presse étrangère[259].

La surveillance dépasse alors un seuil critique. Un journal comme le *Wādī Mīzāb* d'Abū al-Yaqẓān, qui paraît entre 1926 et 1929 est surveillé de très près, comme en témoigne le carton 15H23 des ANOM, produit par le service de surveillance de la presse de la direction des Affaires indigènes. Il finit par être interdit en vertu des lois de 1881 et 1895, par arrêt du ministre de l'Intérieur, André Tardieu (1876-1945), le 18 janvier 1929. De façon préventive, l'arrêt autorise l'interdiction de « tout nouveau journal de même tendance qui établirait en Algérie le siège de sa rédaction et de son administration, même s'il avait un autre gérant et s'il sortait d'une autre imprimerie »[260]. Une grande latitude est ainsi laissée à l'administration pour sanctionner Abū al-Yaqẓān et, de façon plus ou moins rapide, les sept autres titres fondés par Abū al-Yaqẓān jusqu'en 1938 sont successivement interdits.

Cette rigueur extrême est à situer dans un moment où, pour reprendre une expression de J.-P. Peyroulou, le Maghreb entre dans « l'Ere des masses », notamment par la politisation

---

[258] Claude COLLOT, « Le régime juridique de la presse musulmane algérienne », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, juin 1969 ; Zahir IHADDADEN, *Histoire de la presse « indigène » en Algérie, des origines jusqu'en 1930*, Panthéon-Assas (Paris 2), Paris, 1978, p. 86.

[259] Z. IHADDADEN, *Histoire de la presse « indigène » en Algérie, des origines jusqu'en 1930*..., *op. cit.*, p. 102-103.

[260] ANOM/15H23, « arrêt du 18 janvier 1929 relatif à l'interdiction du journal Oued M'zab ».

accrue des Algériens, dans des formes partisanes, dans la première moitié des années 1930[261]. Le positionnement politique des réformistes du Mzab n'est pourtant pas très clair, il paraît difficile de le qualifier de nationaliste, à moins d'opérer une sélection téléologique dans la multitude des positions qu'ils défendent et de ne privilégier que l'échelle algérienne. A cette échelle, la ligne des journaux d'Abū al-Yaqẓān est relativement semblable à celle de l'AOMA : l'essentiel des revendications porte sur des questions culturelles (défense de la place de la langue arabe dans l'enseignement et l'administration) et cultuelles, leur soutien allant au docteur Bendjelloul et à la Fédération des Elus. Créée en juin 1927, elle s'autonomise dans le Constantinois, à partir de 1930, et sous l'impulsion de ce dernier, prend la forme d'un parti. J. Fromage note la fréquente « indifférenciation des allégeances au mouvement des élus et [à l'AOMA] », les réformistes du Mzab ne se distinguant pas en cela des malékites. Jusqu'en 1935 environ, leur discours est très loyaliste et légaliste, suivant en cela les attentes du pouvoir colonial, mais leur « assimilationnisme » ne va pas jusqu'à prôner une « francisation » des Algériens. Ils ne tiennent un discours anticolonial qu'à compter de 1937, ce qui est aussi le cas de l'AOMA et de la presse réformiste du Mzab.

Dans la multitude des opinions émises par les journaux d'Abū al-Yaqẓān, les éléments qui provoquent leur interdiction sont davantage d'ordre local : c'est à cette échelle que la politique, notamment fiscale et militaire, de l'administration est contestée. Ainsi, en novembre 1928, dans les discussions entre la direction des Territoires du Sud et le cabinet du gouverneur général au sujet des mesures à prendre envers le *Wādī Mīzāb*, il apparaît clairement que l'interdiction est prise en raison d'« une [supposée] campagne de diffamation contre les officiers du territoire militaire de Ghardaïa »[262].

Longtemps dans l'entre-deux-guerres, la mobilisation des Algériens est au moins aussi fantasmée que crainte par les autorités coloniales qui mobilisent tous azimuts les services de surveillance, et perçoivent, dans une forme de paranoïa, toutes les revendications comme « antifrançaises ». Les archives policière et administrative de l'entre-deux-guerres témoignent d'un déploiement des affects des administrateurs, pour reprendre la démonstration d'Ann Laura Stoler[263]. L'association, déjà évoquée et fréquente dans les sources, entre idées nationalistes, arabistes et « subversion » communiste l'indique. Le décret Régnier du 30 mars

---

[261] Jean-Pierre PEYROULOU, « 1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 319-346.
[262] ANOM/15H23, note de la direction de la Sûreté générale au directeur des Territoires du Sud, 20 novembre 1928.
[263] Ann Laura STOLER, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

1935 « relatif à la répression des manifestations contre la souveraineté française en Algérie »[264] et par lequel *al-Umma* est interdit en mai 1938, correspond à un contexte où les positions des acteurs politiques algériens, notamment Abū al-Yaqẓān, ont davantage évolué, surtout à partir de 1936 et du Congrès musulman, vers des positions plus clairement anticoloniales. Elles ne sont toutefois pas forcément partagées par tous les réformistes du Mzab[265].

Abū al-Yaqẓān et la liberté de la presse

La trajectoire heurtée des entreprises d'Abū al-Yaqẓān témoigne de la pression exercée par l'administration coloniale. Ainsi, *al-Umma* est d'abord suspendu dès le premier numéro, avant d'être finalement autorisé[266]. A une commission parlementaire, Abū al-Yaqẓān se présente « comme un journaliste qui a subi de dures épreuves ». Il leur énumère

> quelques uns des maux et des douleurs qu['il a] éprouvés durant [sa] carrière par suite de l'injustice et des persécutions, […] tout cela [étant] la conséquence néfaste de cette épée dégainée sur le cou de la presse arabe : les mesures d'exception.[267]

Par « mesures d'exception », Abū al-Yaqẓān désigne tout ce qui, dans l'appareil administratif et judiciaire en Algérie, cible la presse arabophone. Il est au fait des pratiques métropolitaines bien plus libérales en la matière et la situation de la presse arabophone lui semble d'autant plus injuste et insupportable[268]. Ce qu'il souligne :

> au lieu que le Gouvernement aide et encourage cette presse dans l'accomplissement de sa lourde tâche comme il le fait pour la presse française, il observe une attitude d'hostilité, de contrainte et d'étouffement.[269]

Il se montre attentif aux suspensions de journaux arabophones, qu'il attribue parfois à leur seule langue[270]. Outre l'application de l'article 14 de la loi de 1881 et le décret Régnier, Abū

---

[264] Il permet de sanctionner toute provocation à «des désordres», «des manifestations contre la souveraineté française» et «la résistance contre l'application des lois, règlements ou ordres de l'autorité» : C. COLLOT, « Le régime juridique de la presse musulmane algérienne »..., *op. cit.*, p. 365.

[265] Il est question davantage de cela aux chapitres V et VII.

[266] *AU*, n° 2, 15 septembre 1934, « Retour d'*al-Umma* après sa suspension ». Voir aussi, en plus des procédures préalables à la suspension, les nombreux courriers de protestation adressés à ce sujet par Abū al-Yaqẓān à l'administration : ANOM/15H23, « Presse ».

[267] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945), feuille dactylographiée glissée dans une page de l'année 1934, mais qui traduit un document présenté à une commission parlementaire durant le Front Populaire et dont le texte arabe paraît dans le n° 120 d'*al-Umma* (4 mai 1937).

[268] *AU*, n° 10, 20 novembre 1934, « Pression sur la liberté de publication » ; *AU*, n° 80, 23 juin 1936, « Anonyme (ġ*ufa*l) ; *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927), p. 32-37, « Recherche sur les droits de l'administration : la liberté de la presse (*mabḥaṯ fī ḥuqūq al-ṣiḥāfa*) ».

[269] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945), feuille dactylographiée glissée dans une page de l'année 1934, mais qui traduit un document présenté à une commission parlementaire durant le Front Populaire et dont le texte arabe paraît dans le n° 120 d'*al-Umma* (4 mai 1937).

al-Yaqẓān dénonce l'arrêté qui autorise l'administration à suspendre tous ses journaux à venir, ce qu'elle ne se prive pas de mettre en œuvre. Un père blanc note ainsi en juin 1938 :

> Le succédané de *El Oumma* paraît sous le nom *el Forgane*. Mais dès maintenant on peut prévoir la suspension du nouveau journal puisque le directeur n'a rien changé que le titre[271].

Abū al-Yaqẓān endure également des pressions plus ou moins formelles, comme cette perquisition à l'imprimerie *al-ʻarabiyya*, le 9 septembre 1936, dénoncée dans *al-Umma*[272], comme étant la deuxième en six ans. Effectuée par ordonnance du juge d'instruction, elle est menée par le commissaire de la Sûreté – la police d'Etat – assisté d'inspecteurs. La perquisition est infructueuse. La rédaction proteste contre des dénonciations calomnieuses qui auraient provoqué cette perquisition : les archives témoignent en effet d'une administration très à l'écoute des ennemis du publiciste[273]. Le diaire des pères blancs enregistre l'écho des suspensions et perquisitions dans le Mzab : en juin 1938 est notée la toute récente suspension d'*al-Umma*, et les perquisitions auxquelles il a été procédé « chez certains Mozabites »[274].

Les archives ont gardé également la trace de séances d'intimidation, Abū al-Yaqẓān étant convoqué régulièrement, comme en mars 1927, où J. Hirante, directeur des Affaires indigènes

> [fait] à titre officieux, toutes observations utiles au rédacteur en chef, Brahim b. Aïssa, en lui représentant les mesures légales qui pourraient être prises, tant contre lui qu'en ce qui concerne le journal lui-même[275]

ou encore en juin 1927, où, ʻAbd al-Raḥmān al-Bakillī, son adjoint, est convoqué en l'absence d'Abū al-Yaqẓān et se voit adresser « des observations et des avertissements »[276].

Par-delà l'Algérie, le strict encadrement de la liberté de la presse est une réalité maghrébine, qui affecte la nébuleuse réformiste ibadite. *Al-Umma* rencontre, par exemple, en

---

270 Selon lui, le 17 octobre 1937, le journal *al-Šaʻab* est suspendu pour la simple raison qu'il est arabophone : *AU*, n° 140 : « Suspension du journal *al-Šaʻab* ».

271 AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 20 juin 1938.

272 ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 89, 15 septembre 1936, « L'imprimerie al-ʻarabiyya subit une deuxième perquisition ».

273 ANOM/15H23, « Presse », Rapport de la Sûreté départementale d'Alger au Gouvernement général, 28 août 1926 ; Pétition adressée au Gouverneur général par des notables d'El-Atteuf, 10 mai 1929 ; Pétition adressée au Gouverneur général par des notables de Béni-Isguen, 28 février 1929.

274 AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 6 juin 1938.

275 ANOM/15H23, « presse », note de la direction des Affaires indigènes au Gouverneur général, n° 4349, 5 mars 1927.

276 ANOM/15H23, « presse », note de la direction des Affaires indigènes au Gouverneur général, n° 21807, 31 juin 1927.

1936 de nombreux obstacles pour être commercialisé en Tunisie[277]. *Al-Umma* relaie aussi les informations concernant les interdictions de journaux tunisiens et marocains : en novembre 1935, « le sort de la presse arabe en Afrique du Nord »[278] ; en août 1936, la levée de l'interdiction du journal tunisien *Muršid al-umma*, annoncée comme « une bonne nouvelle pour les musulmans »[279] ; en mai 1937, « le retour » en Iraq de la revue *al-'Irfān* après 3 ans de censure[280] ; la censure et l'interdiction de l'Union populaire au Maroc en octobre 1937[281] ; en mai 1938,

> la pression et les mesures d'interdiction dont use le colonialisme contre *al-Fatḥ*, journal égyptien, et malgré lesquelles « aucun autre journal de tout le monde musulman n'est aussi diffusé, apprécié et lu.[282]

Toutes ces difficultés structurent l'exercice du journalisme et deviennent quasiment la marque de fabrique de cette presse arabophone, qui s'identifie à cette lutte. Les difficultés sont ainsi esthétisées. Le 25 septembre 1934, le lecteur d'*al-Umma* comprend « les raisons qui ont amené à suspendre [un temps] la publication » du journal. En effet,

> il a lu en lignes […] de feu la condamnation de la presse arabe musulmane en Algérie. Ces lignes se sont détachées dans un ciel chargé de nuages, déchiré par le tonnerre, secoué par les violences de la tempête.

Et le journaliste d'affirmer :

> Aujourd'hui nous sommes, après la tourmente, prêts à reprendre la lutte. Notre journal ne se départira pas de sa ligne politique. Malgré les gros sacrifices que nous avons déjà consentis dans la voie de l'action pour tous, malgré les rigueurs d'une loi d'exception qui demeure suspendue sur nos têtes, le peuple nous trouve encore prêts à dépenser les mêmes efforts et à faire le même sacrifice pour amener à son but.[283]

Ces difficultés sont régulièrement exaltées comme des symboles, comme en témoigne un article d'*al-Umma* consacré, tel à un mort, « à la mémoire du n° 119 », du *Wādī Mīzāb*, dernier numéro de ce journal à avoir paru[284]. Les éditoriaux qui marquent le début d'une

---

[277] *AU*, n° 76, 26 mai 1936, « La politique raisonnée supplante la politique inique et terroriste en Tunisie ». L'article salue la politique du nouveau Bey de Tunis et rappelle que la distribution du journal avait jusque là rencontré des obstacles.
[278] *AU*, n° 49, 5 novembre 1935, « Le sort de la presse arabe en Afrique du Nord ».
[279] ANOM/15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 83, 4 août 1936, « Le journal tunisien *Muršid al-Umma* voit son interdiction levée ».
[280] *AU*, n° 120, 4 mai 1937, « *al-'Irfān* ».
[281] *AU*, n° 139, 12 octobre 1937, « Quoi de nouveau au Maroc ? Censure et interdiction de l'union populaire ».
[282] *AU*, n° 169, 31 mai 1938, « La revue *al-Fatḥ* célèbre sa 13ème année le jour de la naissance du prophète ».
[283] *AU*, n° 2, 25 septembre 1934, « Retour d'*al-Umma* après sa suspension »
[284] *AU*, n° 119, 27 avril 1937, « A la mémoire du n° 119 ».

nouvelle année de parution des journaux, ne manquent jamais de rappeler les « obstacles franchis » et les « souffrances endurées »[285].

La presse d'Abū al-Yaqẓān porte aussi des indices de contournement des difficultés, en particulier de la censure. Les contributeurs font fréquemment usage de pseudonymes, comme Abū al-Yaqẓān qui signe parfois Raqīb ; Bayyūḍ des noms d'Aflaḥ ou Ayās ; le cheikh Bakillī qui emploie al-Bikrī ou ʻAbd al-Raḥmān comme pseudonymes ; ou encore Mufdī Zakariyā dont les articles portent Fatā al-Maġrib, Fatā al-Wādī, ou Dīk al-ǧann[286]. Le 9 avril 1935, exposant « les causes réelles du malaise en Algérie », il donne comme première explication à « cette crise morale », trois points de suspension, laissant entendre par là que la censure l'empêche d'exposer le fond de sa pensée[287].

Ces formes d'encadrement et de contraintes n'empêchent pas les réseaux de la nébuleuse réformiste d'être en pleine extension par rapport aux réseaux de lettrés du début du siècle. A titre d'hypothèse, il est loisible de penser que la conjonction entre les fortes exigences financières des métiers de la presse d'une part et la volonté de contourner le poids de l'encadrement colonial ont pu conduire à cet élargissement des réseaux des oulémas réformateurs hors des limites du *maḏhab* ibadite. Cette sortie de réseaux assez strictement confessionnels n'est qu'un des symptômes de la nouvelle insertion des oulémas réformateurs dans le débat et l'espace public algériens.

B. La presse mozabite dans le débat et l'espace public algériens

Si la presse donne un indice des réseaux professionnels et intellectuels qui structurent la nébuleuse réformiste, elle permet aussi d'interroger la façon dont les oulémas réformateurs s'insèrent dans l'espace public de la colonie et d'éclairer ainsi la structuration de ce dernier par ses marges ibadites. La notion d'espace public désigne en même temps un dispositif spatial et matériel (l'ensemble de lieux de circulation et d'échanges, accessibles à un grand nombre de groupes et d'individus), et les pratiques et le lien social que ces lieux rendent possibles, c'est-à-dire « la sphère publique », au sens figuré. Cette notion est apparue à la suite des travaux de Jürgen Habermas dans les années 1960[288], qui le conduisent à identifier la formation progressive, dans l'Europe du XVIII^{e} siècle, d'une sphère de la « publicité »

---

[285] Voir *AU*, n° 51, 19 novembre 1935, « La deuxième phase d'*al-Umma* » ; *AU*, n° 100, 8 décembre 1936, « *Al-Umma* entre dans sa troisième année » ; *AU*, n° 147, 21/12/37. « La quatrième année d'*al-Umma* ».

[286] Muḥammad Ṣāliḥ NAṢIR, *Abū al-Yaqẓān wa ǧihād al-kalima*, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʻ, 1980, p. 467.

[287] *AU*, n° 27, 9 avril 1935, « Les causes réelles du malaise en Algérie ».

[288] Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978. [1962]

(*Öffentlichkeit*), s'autonomisant par rapport à la sphère du pouvoir établi. Cette sphère publique, abstraite et néanmoins appuyée sur une série de lieux, a alors rendu possible la publicisation des opinions privées, la circulation des opinions et le débat public.

Ici s'agit ici, essentiellement à travers les périodiques mozabites, de porter la focale sur l'espace public comme espace symbolique – même si les journaux forment aussi des lieux éditoriaux –, dans lequel s'opposent les discours tenus par les différents acteurs composants une société et où ils formulent une opinion. En effet, à travers leurs périodiques, les oulémas cherchent à toucher et fidéliser une large audience. Quels en sont les contours ? Cette presse témoigne-t-elle de l'existence d'un espace public au Mzab et d'un lectorat à même de débattre des choix et des pratiques du pouvoir ? Tribune des oulémas, la presse mozabite montre leur capacité à être présents dans différents espaces de débat de la colonie et la nébuleuse réformiste apparaît dès lors comme un objet d'interface. Ce lieu éditorial est également caractéristique de l'insertion nouvelle des oulémas dans le débat public et de la publicisation de la parole religieuse.

1. Une communauté des lecteurs ?

Susciter un lectorat fidèle est l'un des objectifs que se fixe Abū al-Yaqẓān, incitant inlassablement les Algériens en général et les Mozabites en particulier à se cultiver et à lire la presse[289]. Par-delà le souci économique d'atteindre un nombre de lecteurs suffisant pour rentabiliser son entreprise, le clerc-journaliste réfléchit à ce que « devrait être la relation entre un journal et un public sincère ? »[290]. Par la presse, les oulémas réformistes tentent de créer une communauté de lecteurs, partie essentielle de la nébuleuse réformiste décrite ici. Le croisement des discours, des traces de la pratique journalistique et des archives de surveillance permet d'esquisser les contours du lectorat des réformateurs et, par là-même, d'en restituer peu ou prou la consistance sociale.

Abū al-Yaqẓān prête une dimension performative à son écriture : au terme de la première année d'existence du journal, en novembre 1935, la rédaction d'*al-Umma* demande

> à tous [ses] rédacteurs de continuer [leur] collaboration en même temps qu'[elle] conseille à [ses] lecteurs de lire attentivement les articles, d'en tirer profit et non pas seulement de [se] laisser griser par la subtilité de la prose. En outre, [elle] fait appel à la bonne volonté des abonnés et [elle] sollicite, de [ses] confrères d'Orient, l'échange[291].

---

[289] Cf. notamment *WM*, n°10, 4 décembre 1926, « La mélodie de la réforme » ; *AU*, n° 129, 13 juillet 1937, « Après la fin de l'année scolaire. Que doivent faire les parents d'élèves pour leurs enfants ? ».
[290] *AU*, n° 45, 8 octobre 1935, « Comment devrait être la relation entre un journal et un public sincère ? ».
[291] *AU*, n° 51, 19 novembre 1935, « La deuxième phase d'*al-Umma* ».

Les rédacteurs s'adressent aussi directement aux lecteurs et les « ô lecteur » et autres « cher lecteur » abondent. Dans un autre registre, à propos de la possibilité de « la création d'une faculté de sciences religieuses en Algérie », dans un long article publié en feuilleton, d'octobre à décembre 1935, l'auteur termine par un appel aux musulmans à suivre ses directives et annonce : « nous serons reconnaissants à ceux qui voudront bien nous envoyer des suggestions à ce sujet »[292]. La conviction des rédacteurs est en effet qu'« une presse sans le concours du peuple ne peut pas remplir sa mission »[293]. Le journal publie donc des courriers de lecteur, comme cette lettre d'un certain Ibrāhīm Ġarāfa, qui, en décembre 1936, félicite vivement la rédaction d'avoir attaqué dans son numéro du 23 novembre le mozabite Abū Kamīl[294], un notable de Beni-Isguen[295]. Abū al-Yaqẓān et ses collaborateurs mobilisent la dimension performative de la presse. Ainsi s'exclament ils afin de susciter la réaction de leurs lecteurs : « voici les efforts des penseurs, mais où sont les efforts des hommes d'action ? (*ǧuhūd al-ʻāmilīn*) »[296].

Si le discours des rédacteurs témoigne de la volonté de créer une communauté de lecteurs impliqués, il est malaisé de déterminer l'existence concrète d'un lectorat stable. A voir la fréquence de leur réitération, les rappels concernant le règlement des abonnements demeurent sans doute lettre morte. Exemple de ces multiples tentatives pour fidéliser un lectorat : *al-Minhāǧ* dans une adresse aux abonnés leur demande dès son neuvième numéro de régler leurs abonnements, tout comme *al-Umma* dans son article célébrant la fin de son premier cycle, entre autres rappels[297].

Envisager le fonctionnement de cette presse dans ce qu'il a de plus pratique et matériel permet cependant de cerner de manière indirecte le lectorat des journaux ibadites, le public de la nébuleuse réformiste. Le tarif conditionne en effet la qualité du lectorat. *Wādī Mīzāb*, entre 1926 et 1929, coûte 40 centimes au numéro. *Al-Bustān*, qui paraît durant l'année 1933, coûte 25 centimes, quand *al-Umma*, en 1936 et 1937, en coûte 40 à 50[298]. Les tarifs des

---

[292] *AU*, n° 54, 10 décembre 1935, « Sur la création d'une faculté religieuse scientifique en Algérie ». L'article a commencé au n° 46, le 15 octobre 1935 et se poursuit aux numéros 48, 49, 51 et 53.

[293] ANOM/15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 83, 4 août 1936 : « Une presse sans le concours du peuple ne peut pas remplir sa mission ».

[294] Plus connu sous l'orthographe Boukamel. Il sera davantage question de lui au chapitre V de cette thèse.

[295] ANOM/15H23, « Presse » traduction analytique d'*AU*, n° 100, 8 décembre 1936, « Félicitations ».

[296] *AU*, n° 52, « Ceci sont les efforts des intellectuels, mais où sont les efforts des actifs ? ».

[297] *AM*, II, n° 1 et 2, *muḥarram wa ṣafar* 1345 (1926-1927), « Aux abonnés (*ilā al-muštarikīn*), p. 8 ; *AU* n°50, « a*l-Umma* termine sa première phase » ; *AU*, n° 83, 4 août 1936, « Une presse sans le concours du peuple ne peut pas remplir sa mission », où sont décriés « les abonnés qui ne paient pas » ; *AU*, n°141, 26 octobre 1937, « Aux abonnés ».

[298] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ». L'article précise que le tarif au numéro passe de 40 à 50 centimes.

abonnements annuels proposés pour l'Algérie, notés sur les bandeaux de titre, sont de 30 francs pour le *Wādī Mīzāb*, 20 pour *al-Bustān* et 40 pour *al-Umma*. Ces tarifs sont tout à fait comparables à ceux d'autres périodiques. En 1922, l'hebdomadaire de l'émir Khaled, *al-Iqdām,* coûte 25 centimes au numéro, et la revue de l'AOMA *al-Baṣā'ir* propose en décembre 1935 un abonnement annuel à 35 francs[299].

Contrairement à cette dernière revue, les périodiques ibadites ne proposent pas de tarif spécial pour les étudiants, ce qui indique une moindre spécialisation de leur public. L'uniformité du tarif est un élément important aux yeux d'Abū al-Yaqẓān : il reproche au Tunisien Ḥammūda Qūğa de fixer des tarifs variables à sa revue suivant les régions[300]. Comparé à ceux d'autres modes de communication et d'information, les tarifs des hebdomadaires mozabites ne paraissent pas excessifs : le timbre (nécessaire pour expédier une lettre de 20 grammes) coûte 50 centimes de franc en 1927. A la même date, 3 minutes de conversation téléphonique depuis une cabine entre Alger et Djelfa s'élèvent à 1,20 francs ; entre Constantine et Oran, à 7,80 francs. Pour un employé, comme un auxiliaire non-citoyen chargé aux PTT de la distribution du courrier et qui gagne en 1929, 2,75 francs de l'heure, un tel achat une fois par semaine est accessible[301]. De la même façon, en 1936, un ouvrier des chemins de fer non citoyen gagnant en début de carrière 865 francs par mois pourrait s'autoriser une telle dépense[302].

La parution des journaux reste toutefois fragile : Abū al-Yaqẓān recommande aux lecteurs de ne pas s'étonner quand le journal, pour des raisons majeures, viendrait à ne pas paraître, ou bien uniquement sur deux pages[303]. C'est le cas, par exemple, du n° 85 qui paraît le 18 août 1936 sur une feuille simple[304]. Quant à Abū Isḥāq, au Caire, il échoue à faire paraître régulièrement *al-Minhāğ*. La première livraison est datée de juillet-août 1925, sept autres numéros paraissent la première année, puis le chiffre passe à un ou deux numéros par an. La revue connaît des déboires financiers et sa gestion passe, durant l'été 1929, aux mains de son associé égyptien, Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb[305]. Au total, ce sont seulement 17 numéros qui ont paru. Dans le cas du *Wādī Mīzāb*, le modèle économique se stabilise progressivement.

---

[299] Cf. *al-Baṣā'ir*, n° 1, 27 décembre 1935.

[300] *AU*, n° 151, 18 janvier 1938, « Où est votre revue intellectuelle, M. Ḥammūda Qūğa ? ».

[301] *La Tranchée*, journal de l'Amicale des Mutilés du Département d'Alger, 2ème quinzaine d'octobre 1929. Je remercie très vivement Annick Lacroix de m'avoir fourni toutes ces données chiffrées concernant les PTT.

[302] ANOM/3CAB/90 : Revendications des cheminots, congrès musulman (1936-1938), référence communiquée par Annick Lacroix.

[303] *AU*, n° 147, 21 décembre 1937, « La quatrième année d'*al-Umma* ».

[304] ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 85, 18 août 1936.

[305] M. NAṢIR, *al-šayḫ Ibrāhīm Aṭṭfayyṣ fī ğihādihi al-islāmī*..., *op. cit.*, p. 136-138.

Le journal est imprimé à Tunis et expédié à Alger pour y être publié[306]. Ce que le préfet d'Alger explique par les « difficultés rencontrées à Alger pour trouver une imprimerie ayant les caractères arabes suffisants et surtout en raison du prix qui a été demandé pour le tirage (800 francs le mille tandis qu'à Tunis il ne coûte que 300 francs) »[307]. L'hebdomadaire est vendu à l'unité à partir du numéro 13. Après 50 numéros environ, sa maquette se stabilise : la part consacrée aux annonces cesse de varier. Jusque-là, elle excédait rarement une demi-page et des vides témoignaient de la difficulté à vendre cet espace publicitaire. Désormais, elle occupe une pleine page sur quatre et tous les espaces sont loués. De façon générale, la rareté des illustrations témoigne de la modestie durable des ambitions d'Abū al-Yaqẓān : seul *al-Umma* en compte, mais uniquement à quatre reprises[308], alors que les revues *al-Baṣā'ir* et *al-Šihāb* en publient souvent.

En termes de tirage, les archives de surveillance donnent une estimation de la diffusion du *Wādī Mīzāb* : 1 000 exemplaires[309]. Au moment du lancement du journal, le chef de l'annexe de Ghardaïa signale qu'environ 250 exemplaires du journal seraient parvenus au Mzab[310]. Pour *al-Umma*, les estimations du tirage, en 1933 et 1934, oscillent entre 1000 et 2000 exemplaires[311]. D'Alger, les journaux sont acheminés au Mzab par les PTT, soit directement aux abonnés, soit à des intermédiaires, chargés de distribuer les exemplaires. En avril 1931, le jeune cheikh 'Addūn est signalé comme étant chargé de la distribution d'*al-Maġrib* aux abonnés de Guerrara[312]. Au Mzab, en 1935 et 1936, une soixantaine d'abonnés sont signalés, ainsi que l'envoi dans la pentapole de dix exemplaires de chaque parution, destinés à la vente au numéro. Ces chiffres sont relativement réguliers[313], même si le nombre d'abonnés du journal *al-Nūr*, au Mzab en 1932 est estimé à plus du double, 156 abonnés, les ventes au numéro se montant à une vingtaine[314]. Les abonnés au Mzab ne sont

---

[306] ANOM/15H/23, « presse », Quelques notes sur le sieur El Hadj Brahim ben El Hadj Aissa, dit ''Abou Eliakdhan'' de la tribu de Guerrara, directeur du journal ''Oued Mzab''.

[307] ANOM/15H/23, « presse ». Fin octobre 1926, lettre du préfet d'Alger, P. Bordes, à M. le Gouverneur général.

[308] Voir *AU*, n° 20, 47, 51 et 147.

[309] ANOM/15H/23, « presse », octobre 1926, lettre du préfet d'Alger, P. Bordes, à M. le Gouverneur général.

[310] ANOM/15H/23, « presse », 16/10/1926. Lettre du capitaine Lefebvre, chef de l'Annexe de Ghardaïa au commandant militaire du territoire de Ghardaïa (Laghouat).

[311] ANOM/15H/23, « presse », Rapport, Sûreté départementale d'Alger, 21 septembre 1934. Indique 1000 ; ANOM/15H/23, « presse », Sûreté départementale d'Alger, « Notice sur le journal ''El Ouma'' (La nation), publié à Alger le 11 septembre 1933 ».

[312] ANOM/OA//78/365, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, « sur le journal el Moghreb et boudjenah », 7 avril 1931.

[313] ANOM/15H/23, « presse », le chef d'Annexe de Ghardaïa au gouverneur du Territoire, 2 décembre 1935 ; le chef d'Annexe de Ghardaïa au commandant du Territoire, 3 mars 1936.

[314] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1932. Un autre document donne la répartition des 156 abonnements : 59 à Ghardaïa, 29 à Béni Isguen, 14 à Bou Noura, 8 à Mélika, 5 à El Atteuf, 21 à Berrian et 20 à Guerrara. Il est précisé « que le nombre de lecteurs ne peut être indiqué même approximativement. Au Mzab les

proportionnellement pas très nombreux. Cet impact relatif de la presse des oulémas réformateurs ibadites est corroboré par la remarque notée par un père blanc de Ghardaïa, dans le diaire de la communauté. Après avoir évoqué un article du *Wādī Mīzāb* très critique vis-à-vis des missionnaires catholiques, il écrit « nous n'aurons sans doute pas à souffrir de cet article, lu par peu de gens ». La suite du diaire invite à nuancer ce propos puisque l'article provoque un petit scandale et que des notables de la région éprouvent le besoin d'adresser à l'administration et aux pères blancs une pétition pour se distinguer de son message[315]. Cet impact des journaux d'Abū al-Yaqẓān se note aussi dans le fait que le chef de l'annexe de Ghardaïa en relève souvent l'écho[316].

En termes qualitatifs, il est tout aussi difficile d'estimer avec netteté la nature du lectorat. D'intérêt aussi bien local que national ou international, les articles ne semblent pas concerner uniquement des lecteurs du Mzab. Un autre lectorat ciblé est celui des ibadites du Tell – ce qui est corroboré par les publicités qui émanent en majorité de commerçants du nord de l'Algérie. En outre, un lectorat non ibadite peut très bien être concerné par une majorité des publications proposées. A ce propos, en mars 1927, un bulletin de renseignement destiné au directeur des Affaires indigènes indique que « le journal mozabite ''Oued Mzab'' d'Alger paraît se répandre de plus en plus ; il est lu même dans les milieux musulmans sunnites. Quelques intellectuels musulmans d'Alger très connus par leur esprit nationaliste recommandent ce journal à leurs coreligionnaires »[317]. Le *Wādī Mīzāb*, comme ensuite *al-Umma*, rencontre aussi un lectorat non ibadite, proche de la sensibilité réformatrice incarnée par l'AOMA et ses périodiques, *al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir*.

Quant à *al-Umma*, son lectorat n'est pas non plus confiné au Mzab. Il est signalé en août 1938 qu'une vingtaine de numéros a été vendue chez un « cafetier maure » de Constantine[318]. En miroir de cela, il faut noter que, dans les Territoires du Sud, l'immense majorité des abonnés de la revue du cheikh Ben Bādīs, *al-Šihāb* (Le Météore), en 1938, sont

---

journaux sont lus et commentés dans les arrières boutiques des commerçants, dans de petites réunions privées chez les tolbas, etc. Le nombre des auditeurs est essentiellement variable. [...] Les abonnés sont en général les commerçants et les mozabites réputés lettrés. Ils appartiennent donc à la classe aisée. Les auditeurs appartiennent à tous les milieux. Cf. ANOM/OA//78/365, Du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 11 août 1932, « Au sujet du journal ibadite En Nour ».

[315] AMA, casier 41, diaire n° 4 (1917-1930) : 23 novembre 1927. La polémique est évoquée régulièrement jusqu'au printemps 1928.

[316] ANOM/15H/23, « presse », le capitaine Pinon, chef de l'annexe de Ghardaïa à M. le commandant militaire du territoire de Ghardaïa (Laghouat), 6 juillet 1935. Il écrit à propos d'un poème, qu'il « a été commenté dans toutes les villes du Mzab, comme le sont d'ailleurs tous les articles de tendances subversives ».

[317] ANOM/15H/23, « Presse », bulletin de renseignements (pour le directeur des Affaires Indigènes), 8 mars 1927.

[318] ANOM/15H/23, « presse », 11 août 1938, rapport de la Police spéciale départementale de Constantine, le chef de la police spéciale départementale.

des réformistes mozabites[319]. Hors du Mzab, Abū al-Yaqẓān se démène pour trouver à sa presse des abonnés à Mascara, Oran et Tlemçen[320], St-Denis du Sig [Sig] et Sidi-Bel-Abbes[321], Batna[322], Jemmapes [Azzaba][323]. Le commissaire de police de Batna signale que « presque tous les Mozabites [de la ville] ont souscrit un abonnement »[324]. Aucune compétence en matière d'exégèse ou de jurisprudence n'est requise des lecteurs. Le lectorat n'est donc pas exclusivement composé d'oulémas, mais d'une classe éduquée, plutôt urbaine et marchande, à une époque où la population algérienne s'urbanise à un rythme accéléré[325], exclusivement musulmane. Alors que F. Colonna évalue à 2,1 % seulement la part des Algériens sachant écrire le français en 1936[326], les Mozabites semblent se signaler, durant l'ensemble de la période, par leur maîtrise de la langue écrite, arabe et française. C'est en tout cas ce que laissent penser certains témoignages. C. Amat, après plusieurs mois passés au Mzab, au milieu des années 1880, note

> la sollicitude qu'ils ont pour leurs écoles, (…) l'assiduité avec laquelle ils y envoient leurs enfants. L'instruction primaire est si répandue parmi les M'zabites que presque tous savent lire et écrire en arabe. Ceux qui viennent dans nos villes du Tell tiennent généralement eux-mêmes leurs livres de compte et font leurs correspondances sans intermédiaires. Le plus grand nombre parle français, certains l'écrivent, quelques-uns même comprennent l'espagnol, l'italien et l'anglais.[327].

Scolarisation mais aussi nécessités du commerce, telles sont les raisons de l'alphabétisation importante des Mozabites. C'est aussi l'avis, à la fin de la période coloniale, d'un administrateur, C. Kleinknecht, dans un mémoire du CHEAM.

---

[319] Cf. ANOM/OA//70/188, Constantine, 23 novembre 1939, rapport de la police spéciale du département. « Liste des abonnés du chihab ». Parmi les abonnés, figurent notamment Bayyūḍ, un Faḫḫār de Ghardaïa et un Aṭṭfayyiš de Béni Isguen, deux familles d'oulémas réformistes.

[320] ANOM/15H/23, « presse », Oran, 19 septembre 1935. Le commissaire de la ville de Mostaganem à M. le préfet d'Oran.

[321] ANOM/15H/23, Sûreté départementale d'Oran, à M. le préfet. Oran, 28 juillet 1936.

[322] ANOM/15H/23, « presse », Batna, 17 février 1935, Commissariat de Police, rapport à la Préfecture de Constantine et à la Direction de la sécurité générale à Alger ; Commissariat de police de Batna. 7 février 1935, rapport au sous-préfet de Batna.

[323] ANOM/15H/23, « presse », Jemmapes, le 7 novembre 1934, rapport de l'administrateur de la commune mixte à M. le Sous-Préfet (Philippeville).

[324] ANOM/15H/23, « presse », Batna, 17 février 1935, rapport du commissariat de Police à la Préfecture de Constantine et Direction de la sécurité général à Alger.

[325] Charles-Robert AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2, 1871-1954*, Paris, PUF, 1964, p. 470.

[326] Fanny COLONNA, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Alger, OPU, 1975, p. 56 ; se référer aussi sur ces questions à C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2…*, *op. cit.*, p. 534-535. En ce qui concerne les taux d'alphabétisation en arabe de la population algérienne, K. Kateb donne le chiffre de 4 % d'alphabétisés en arabe pour les plus de dix ans à la veille de l'indépendance. Cf. Kamel KATEB, *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2005.p. 54

[327] Charles AMAT, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888, p. 190.

> Grâce à l'école, mais plus encore par le contact du comptoir, 70% des mâles mozabites parlent le français, 50% le lisent et l'écrivent[328].

Il précise « tous les enfants mâles sont scolarisés (4 000 dont 200 au second degré dans les écoles du Mzab) », avant d'ajouter que « l'enseignement arabe est très poussé »[329].

Les périodiques peuvent toucher un public plus large que le lectorat *stricto sensu*, par l'intermédiaire de diverses sociabilités, commerçantes, associatives et religieuses. Des traces attestent de la façon dont des commerçants ont pu répandre les nouvelles contenues dans les journaux. Ainsi, Ibrāhīm b. Sulaymān al-Manwār, commerçant à Berrian

> s'occupait, avant l'armistice, des nouvelles paraissant dans les journaux ; chaque nuit, à l'arrivée des cars Delaunay et Boukamel, il les recueillait. Abderrahman ben Amar Atfaoui, mouderès à Berrian lui lisait le journal et il répandait dans toutes les classes des habitants les nouvelles (…)[330].

D'autres sources témoignent de pratiques de lecture collective dans des cadres religieux, par exemple dans l'institut réformé *al-Ḥayāt* à Guerrara[331]. S. Bendrissou rapporte que, de 1925 à 1938, après la prière du milieu de la journée (*al-'aṣr*), avaient lieu des séances de lecture des journaux de Tunis, du Caire (et d'Alger)[332]. Les journaux d'Abū al-Yaqẓān n'étaient pas les seuls. Dabbūz évoque, parmi les périodiques reçus à l'institut, les revues de l'Egyptien Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, *al-Riwāya* (Le Roman) et *al-Risāla* (Le Message), les plus appréciées selon lui[333]. Bendrissou signale que des journaux et revues arabophones d'Algérie y sont lus, notamment les périodiques réformistes algériens, *al Baṣā'ir* et *al-Šihāb*[334]. L'institut cherche aussi à sensibiliser ses élèves à la presse par l'institution, en 1926, d'un journal des élèves, *al-Šabāb* (La Jeunesse), écrit par eux et pour eux[335]. Par ailleurs, la bibliothèque de l'institut *al-Ḥayāt* n'aurait vraisemblablement pas souscrit d'aussi nombreux abonnements en vain. S'il n'est pas question ici de lectures dans des cafés, les journaux d'Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān font partie de cette presse diffusée et commentée dans les lieux de sociabilité[336]. Les oulémas

---

328 ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18.

329 ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 5-6.

330 ANOM/9H/21, « Renseignements au sujet de Berrian », octobre 1940.

331 A Ghardaïa, en 1931, l'association al-Iṣlāḥ est abonnée au journal d'Abū al-Yaqẓān *al-Maġrib*. Cf. ANOM/OA//78/365, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, « sur le journal el Moghreb et Boudjenah », 7 avril 1931.

332 Salah BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962: un exemple d'école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, Saint-Denis, 1994, p. 33.

333 Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ğazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 3*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1969, vol. 3/3, p. 79-84 et 139 sq.

334 S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 46.

335 *Ibid.*, p. 9 et 35.

336 Omar CARLIER, « Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », *in Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS éditions, 1997, p. 201-203.

diffusent les journaux et les nouvelles qu'ils contiennent[337], notamment dans les clubs. Un document de 1934 rapporte ainsi que

> Le soir, vers les 9h, le cheikh Bayoud, muphti à la mosquée de Guerrara, rejoignait Aboulikdam [au club]. Après avoir congédié une partie des auditeurs, ces deux indigènes procédaient à la lecture des journaux venant du Hedjaz, du Caire, etc… Aboulikdam, au cours de ces entretiens recommandait à ses auditeurs de ne pas craindre les autorités et [assurait] que, malgré les difficultés, il réussirait à faire paraître un nouveau journal dans un délai de trois mois[338].

Le lectorat et, plus généralement, le public des journaux mozabites, n'est pas, à l'image des rédacteurs, composé d'oulémas, loin s'en faut. Les équipes de rédaction sont parvenues à fidéliser un public certes peu nombreux, mais manifestement stable au sein de la communauté ibadite algérienne, et aussi hors de ses frontières géographiques et, plus marginalement, confessionnelles. S'il y a bien constitution d'un public pour cette presse, force est toutefois de constater qu'elle n'est pas un espace de débat pour les lecteurs. Malgré ses appels à la participation des lecteurs[339], la rédaction tend à contrôler ce qu'ils pourraient publier, voire même à les en écarter[340]. Le journal ne constitue pas lui-même un lieu de débat, mais il est davantage la tribune à partir de laquelle s'expriment les oulémas réformateurs du Mzab dans l'espace public de la colonie.

2. Journalistes et oulémas en débat

Davantage qu'un forum pour ses lecteurs, la presse ibadite est une tribune pour les oulémas réformistes ibadites. Elle leur sert à se faire entendre dans l'espace public de la colonie, ou même du Maghreb et du monde arabe, où ils débattent avec d'autres figures de militant, d'homme de lettres, journaliste et clerc. La presse démontre que la nébuleuse réformiste du Mzab se situe à l'interface de différents espaces de débat.

Le premier de ces espaces de débat est interne au Mzab et il en sera davantage question dans les chapitres V et VI. Il s'agit des polémiques, aussi vives que récurrentes entre les oulémas qui se disent réformateurs et leurs opposants, restés attachés aux formes héritées du *'ilm* et étiquetés par les réformistes et par l'administration comme « conservateurs ». Que

---

[337] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1932. L'administrateur note, à propos d'*al-Nūr*, que « ce journal est lu par les lettrés et diffusé par eux ».
[338] ANOM/OA//78/365, dossier « Abū al-Yaqẓān », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 13 juin 1934.
[339] Voir, par exemple, ANOM/15H23, « Presse », traduction analytique d'*AU*, n° 82, 28 juillet 1938, « Une presse, sans le concours du peuple, ne peut remplir sa mission (suite) ».
[340] Par exemple, un article du *WM*, n° 12, intitulé « A nos honorables lecteurs » est consacré à la justification de l'absence de publication des courriers des lecteurs, jugés d'un intérêt trop limité, ou trop peu conformes aux exigences du journal.

la presse soit un porte-voix des oulémas dans le débat interne à la communauté ibadite va de soi. Ce qui est plus intéressant dans la définition des contours et des noyaux de la nébuleuse réformiste, ce sont les interactions fréquentes avec des oulémas, des journalistes et hommes de lettre du Tell, des capitales arabes, ou bien même du côté européen de la « frontière coloniale ». La presse est pensée par Abū al-Yaqẓān comme une tribune pour un débat avec les autres journalistes arabophones. Ainsi, il se fait le relais en février 1937 de la proposition, lancée par le journal damascène *al-Ǧazīra* d'organiser un « congrès de la presse arabe », qui réunirait « les journalistes du monde arabe »[341]. Les modalités de l'échange entre journalistes sont variables. L'échange peut être paisible, comme dans cet article de conseils « d'un ami à un ami », publié le 3 décembre 1926 par le *Wādī Mīzāb*, où un écrivain et homme politique du nord du pays donne des orientations à l'équipe du journal[342]. Cet espace d'échange est aussi celui des comptes rendus de lecture et de l'écho donné aux publications de leurs pairs : la rubrique « jardin littéraire » d'*al-Minhāǧ* est composée pour l'essentiel de compte rendus, puis elle cède la place à partir du n° 6 à une rubrique « l'édition et la création (*ḥarakat al-našr wa-l-ta'līf*) ». Il s'agit alors pour l'équipe de rédaction de répercuter et de discuter, de façon pacifiée, les propositions avancées par d'autres journalistes.

L'espace de débat peut excéder les frontières de la colonie algérienne, déjà dans *Wādī Mīzāb*, qui, par exemple, contredit en 1927 « le journal *Alif bā'* » à propos d'informations publiées sur al-Bārūnī[343]. *Al-Umma* dépasse de façon plus significative les frontières algériennes : Abū al-Yaqẓān y prend, en octobre 1937, la peine de « corriger des erreurs » parues dans le journal égyptien *al-Muqaṭṭam*, à propos de l'histoire du sultanat d'Oman[344]. Précédemment, en mai 1937, le journaliste avait démenti être l'auteur d'un article sur un *'ālim* qui lui était attribué par un journal égyptien[345]. Des échanges peu amènes ont aussi lieu avec la Tunisie et le journaliste Ḥammūda Qūǧa en janvier 1938[346]. Un article est particulièrement significatif, qui dit aussi quelque chose des limites de cet espace transnational : en février 1937, l'auteur s'insurge contre le comportement du directeur de la revue égyptienne *al-Risāla*, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt. Alors que ce dernier reçoit depuis six mois *al-Umma*, il ne daigne pas adresser en échange sa revue à Abū al-Yaqẓān, lequel s'écrie :

---

[341] *AU*, n° 110, 16 février 1937, « Un congrès de la presse arabe ».
[342] *WM*, n° 10, 3 décembre 1926, « D'un ami à un ami ».
[343] *WM*, n° 17, 21 janvier 1927, « Le journal *alif bā'* et Oman ».
[344] *AU*, n° 139, 16 octobre 1937, « En faveur de l'histoire et de la vérité ».
[345] *AU*, n° 122, 25 mai 1937, « L'article forgé ».
[346] *AU*, n° 151, 18 janvier 1938, « Où est votre revue intellectuelle, M. Ḥammūda Qūǧa ? ».

il est temps pour la presse égyptienne d'ôter les oripeaux de l'orgueil et d'accepter d'échanger avec ses semblables[347].

Avec la presse francophone l'inégalité des termes de l'échange est plus accentuée encore. Les journalistes sont le plus souvent cantonnés à s'inscrire en faux contre des propos qu'ils jugent indignes. L'exemple le plus frappant de cette incompréhension entre presses francophone et arabophone en Algérie est un long article publié le 6 avril 1935 et intitulé « se taire sur les mensonges les ferait paraître vrais »[348]. La rédaction y réagit à ce qu'elle nomme « une campagne de presse qui s'est abattue comme un ouragan sur les musulmans algériens (*ṣid al-muslimīn al-ǧazā'iriyyīn* », après la visite du ministre de l'intérieur en Algérie.

> Quelle moquerie pour les musulmans algériens ; on cherche à les ravaler au dernier échelon de l'ignorance, de la sottise et de l'idiotie. [...] Voyez, hommes sages, jusqu'à quel point on méprise les musulmans ! Si, aux yeux de ces messieurs, les musulmans ont atteint ce degré d'abêtissement, ils ne doivent plus vivre désormais parmi les êtres humains ; il devient nécessaire au contraire de les parquer avec les animaux, de garnir leur râtelier de foin et d'orge et de les utiliser comme bêtes de somme.

L'auteur dénonce dans cet article une campagne de presse généralisée contre les Algériens, mais se défend aussi en particulier contre le journal parisien *Le Jour*, qui aurait mené une campagne contre lui.

D'autres démentis sont donnés, et qui donnent un indice de la difficulté de ces interactions : c'est ici le temps de réaction des journalistes mozabites qui frappe, et qui est certainement dû à la faible maîtrise du français par Abū al-Yaqẓān. *Al-Umma* consacre deux articles d'octobre 1935 à dénoncer les « bêtises dites sur la femme mozabite dans le journal *La Femme* », par la militante socialiste et féministe Alice La Mazière (1880-1962)[349]. Un article du *Temps* est aussi fermement contredit en mars 1936[350], ainsi qu'auparavant l'*Echo d'Alger* dans lequel l'administrateur colonial, islamologue et romancier Robert Randau[351] (1873-1950) a publié, dans sa chronique littéraire hebdomadaire, en août 1935, un article jugé

---

[347] *AU*, n° 110, 16 février 1937, « il est temps pour la presse égyptienne d'ôter les oripeaux de l'orgueil et d'accepter d'échanger avec ses semblables ».

[348] *AU*, n° 26, 6 avril 1935, « Se taire sur les mensonges les ferait paraître vrais ».

[349] *AU*, n° 44 et n° 45, 1er et 8 octobre 1935, « Un délire frénétique sur le compte de la femme mozabite ». Le Maitron signale, dans une très courte notice, Alice La Mazière comme une militante socialiste et féministe. Voir « La Mazière, Alice », *in Le Maitron, dictionnaire biographique, 4ème période (1914-1939)*, Paris, éditions de l'Atelier, 2007-2014. Publiciste, elle est notamment l'auteure d'un ouvrage sur Le Maroc : *Le Maroc secret,* Paris, Baudinière, 1932. Je n'ai pas réussi à trouver l'article contre lequel s'insurge *al-Umma*.

[350] *AU*, n° 65, 3 mars 1936, « Autour d'un article du *Temps*. Aucune raison à cette perturbation, les musulmans algériens d'hier et d'aujourd'hui sont les mêmes ».

[351] Jean-Robert HENRY, Jean SCHMITZ et Emmanuelle SIBEUD, « Randau (Arnaud dit) Robert », *in Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 802-803.

calomnieux par les journaux des oulémas, que ce soit *al-Šihāb ou al-Umma*[352]. Tous deux publient une réplique « aux allégations calomnieuses avancées contre [leur] prophète ». « Sous sa plume empoisonnée et mercenaire, [Randau] s'est attaqué à la réputation de l'islam et a fait le siège de notre prophète ». Ils lancent un appel à la vengeance divine sur celui qui défigure « la personne du prophète, sacré aux yeux de 450 millions de musulmans et depuis quatorze siècles »[353]. Le temps de réaction est relativement long, près de deux mois.

Un autre indice de ces difficultés à traduire la presse française est sa reprise *via* une médiation égyptienne. Des articles français repris et publiés en arabe par *al-Umma* sont parfois le réemploi de traductions déjà parues dans la presse égyptienne, comme cet article, publié en français dans *L'Action Coloniale*, et qu'*al-Umma* donne, dans une traduction arabe de la revue cairote *al-Fatḥ*, sous le titre « Existe-t-il des relations entre le mouvement arabe du Maroc et celui de Syrie, d'Irak et de Transjordanie ? »[354]. Seul un mince écho d'une reprise de la presse mozabite par un périodique français nous parvient : en février 1938, les articles publiés par le journal mozabite contre un décret contraignant les épiceries à fermer à Constantine le dimanche sont relayés dans un journal parisien *L'Orient Arabe*[355].

Tous ces échos, ces connivences et ces dissonances, ces débats ou leur absence aident à interroger la position de la nébuleuse réformatrice mozabite dans l'espace public algérien et, en retour, à donner une image – très située – de ce dernier. A travers leur presse, les réformistes mozabites sont engagés de plain-pied dans des débats algériens et arabophones. Il y a manifestement là le déploiement de connivences et de controverses, l'émission d'opinions contradictoires sur des questions qui confirment la constitution dans les années 1920 et 1930 d'un espace public algérien arabophone, dont la presse est l'un des supports et les oulémas l'une des figures. Par le biais de sa presse, une sphère de débat mozabite confessionnelle viendrait ainsi s'emboîter dans un espace public arabophone algérien.

Les réformistes ibadites semblent en revanche en retrait dans les débats avec les personnalités francophones : les traces en sont très rares et témoignent plutôt d'une absence de débat, ou de griefs et de malentendus. Les échanges avec la presse francophone sont marqués par une virulence et une mécompréhension certaines, et force est de constater qu'ils

---

352 *AU*, n° 44, 1er octobre 1935, « Le prophète est insulté et nous nous regardons ».

353 Il s'agit selon toute vraisemblance de la recension, parue le 9 août 1935, de *L'Algérie, fille de France*, essai d'André Foucault (Taillandier, Paris) à propos duquel Randau décrit l'Afrique du Nord « sous le règne de l'Islam », comme une succession ininterrompue de « révoltes d'hérésiarques, guerres intestines féroces, ravages forcenés dans les campagnes, mises à sac de villes, massacres exterminateurs » et qui loue ce tableau. Cf. *L'Echo d'Alger*, 9 août 1935, « La littérature et l'intellectualité dans l'Afrique du nord ».

354 *AU*, n° 146, 30 novembre 1937, « Existe-t-il des relations entre le mouvement arabe du Maroc et celui de Syrie, d'Irak et de Transjordanie ? ».

355 *AU*, n° 154, 9 février 1938, « La fermeture des épiceries le dimanche à Constantine ».

se déroulent, de façon générale, sur un ton très polémique. S'en dégage l'impression d'un espace public algérien très clivé, fractionné même, entre francophones et arabophones. La représentativité du cas mozabite est cependant à nuancer : la maîtrise du français ne saurait être la même pour des populations venues d'oasis du sud du pays que pour des citadins du Tell, bien plus ancrés dans une « société du contact »[356].

Le cas mozabite permet aussi de nuancer l'idée d'un espace public algérien arabophone uni. Les échanges des réformateurs avec leurs pairs du Tell, ou avec leurs opposants au Mzab, ou encore avec d'autres interlocuteurs sont marqués par la polémique et indiquent également un fractionnement de la sphère publique arabophone. L'échange entre journalistes peut ainsi se résumer en une succession d'attaques et de démentis. *Al-Umma* publie par exemple « un démenti au correspondant d'*al-Nahḍa* », une lettre d'un membre de l'AOMA, Abū Ya'lā al-Zawāwī, protestant contre une information parue dans le journal *al-Nahḍa*[357]. Autre affaire, de fin novembre à fin décembre 1934 : tout un scandale se joue dans *al-Umma* autour du journaliste et directeur d'*al-Nağāḥ*, journal constantinois. Nommé Māmī, il se voit accusé à plusieurs reprises de mensonges, affublé du surnom de « tāmtām » ou encore désigné comme « le créateur de problèmes », avant d'être maudit[358]. Un article paraît en mars 1935 à ce propos, puis, pour finir, *al-Umma* conclut en novembre 1935 par cet avertissement : « ne croyez pas *al-Nağāḥ* qui ment toujours »[359].

Enfin, par l'importance des liens transnationaux qu'ils désignent, les périodiques mozabites montrent un espace de la presse arabophone qui n'est pas cantonné dans les limites de la colonie. La constitution d'un espace public maghrébin ou même l'articulation de ce dernier à l'espace médiatique proche-oriental, alors en cours de formation[360], est – au vu du cas mozabite – un échec. Ce qui se dessine est davantage l'instauration d'un dialogue entre intellectuels des grandes capitales, sur le fondement d'une interconnaissance personnelle ou de l'appartenance à des réseaux confessionnaux. La presse mozabite ne parvient pas à trouver un public et un écho hors d'Algérie. La situation est toutefois dissymétrique, étant donnée

---

[356] Sylvie THENAULT et Emmanuel BLANCHARD, « Quel « monde du contact » ? Pour une histoire sociale de l'Algérie pendant la période coloniale », *Le Mouvement Social*, 3-236, 2011, p. 3-7.
[357] *AU*, n° 11, 27 novembre 1934, « Un démenti au correspondant d'*al-Nahḍa* ».
[358] *AU*, n° 11, 27 novembre 1934, « Infirmation des allégations de Tāmtām, le créateur des problèmes » ; *AU*, n° 12, 4 décembre 1934, « Yā Māmī » ; *AU*, n° 13, 11 décembre 1934, « Démenti d'une rumeur et affirmation d'une vérité » ; *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « Au diable Māmī » ; *AU*, n° 15, 25 décembre 1934, « Nos meilleurs écrits et la folie d'*al-Nağāḥ* ».
[359] *AU*, n° 23, 5 mars 1935, « Démenti de deux questions posées dans *al-Nağāḥ* » ; *AU*, n° 49, 5 novembre 1935, « Ne croyez pas *al-Nağāḥ* qui ment toujours ».
[360] L. DAKHLI, « Les premiers temps de la modernisation »..., *op. cit.*

l'importance manifestement tenue par la presse égyptienne et proche-orientale dans les lectures des réformateurs mozabites.

Les lignes qui précèdent ont laissé entendre que la polémique est constitutive des prises de parole réformistes, qu'elles soient internes au Mzab, ou extérieures à la communauté. Cette impression doit être nuancée : elle résulte aussi de stratégies discursives de disqualification des adversaires, répondant, sur un plan politique, à la nécessité de mobiliser des partisans, notamment au Mzab. Dans un marché de la presse relativement étroit, il s'agit probablement aussi d'une façon d'exister. Enfin, et notamment dans les débats entres oulémas, ce ton témoigne de la difficulté à imposer des pratiques culturelles nouvelles.

Conclusion

Posée à titre d'hypothèse, l'image de la nébuleuse rend compte d'un ensemble d'acteurs, d'un phénomène social et culturel complexe, structuré par des lieux, des réseaux et des milieux. A la tête de la nébuleuse – mais peut-être est-ce un biais des sources – les oulémas réformateurs dirigent les institutions, ordonnent les réseaux, proposent les discours et leur mise en œuvre. La nébuleuse est profondément « cléricale », les oulémas prétendant parler pour tous et réaménageant, par la diversité des métiers qu'ils exercent, les modalités d'exercice de leur magistère. La nébuleuse est aussi constituée des anonymes qui les écoutent et que les sources ne permettent pas toujours d'appréhender. Les institutions réformistes (journaux, écoles, associations…) suscitent un public, dont les oulémas souhaitent qu'il partage leurs discours : la presse ibadite illustre bien la dimension performative du journalisme réformiste et confirme, dans le cas algérien, ce que D. Hamzah remarque, à propos d'*al-Manār*, à savoir que l'appel à la réforme « est un fait instituant : un fait qui à la fois constitue le public et s'en autorise pour communiquer ».

Les réseaux de la nébuleuse la modélisent comme un objet d'interface dans la société algérienne coloniale. Des échanges, des débats la relient à d'autres espaces et d'autres milieux, malékites, arabophones, francophones et même, par-delà les frontières, tunisiens ou panarabes. Noués autour des noyaux denses que sont les oulémas et leurs institutions, les réseaux de la nébuleuse mozabite excèdent très largement les limites de la région. Ses contours débordent le milieu des lettrés et réaménagent le rapport des ibadites aux autres musulmans. Cela révèle les tensions d'une région écartelée entre l'accélération des échanges culturels avec les grandes capitales du monde arabo-musulman et l'impératif de la fidélité à l'ibadisme, le tout sur fond de domination étrangère.

La nébuleuse réformiste ibadite met en lumière un profond renouvellement dans les modes d'appréhension et de diffusion des connaissances en Algérie dans l'entre-deux-guerres. La pérennité de la qualité de *'ālim* vient en effet masquer les changements profonds du *'ilm*, lequel n'est plus uniquement entendu comme science religieuse, mais comme recouvrant l'ensemble des sciences religieuses et « modernes », comme on les appelle dès lors. Les formes sociales de la nébuleuse sont indissociables des discours qui y sont tenus, examinés au chapitre II. L'évidence d'un monde arabo-musulman uni, formulée par les oulémas, s'appuie sur des réseaux d'information et de mobilités. Inversement, l'adoption de schèmes scientifiques de langage va de pair avec une transformation du sens du *'ilm*. Les oulémas s'investissent profondément dans la vulgarisation des nouveaux savoirs, les formes empruntées par le discours religieux en étant profondément changées. Leur discours se moule dans le format de la presse et y injecte en retour un héritage religieux réinterprété : figures coraniques ou historiques patrimonialisées, morceaux d'exégèse, concepts jurisprudentiels… La nébuleuse permet de vérifier et d'élargir les observations de D. Hamzah sur le rôle de 'Abduh dans la formation de l'opinion publique par la délibération et la vulgarisation[361]. L'investissement des réformateurs dans la vulgarisation est fonction de leur public : les oulémas choisissent d'avoir pour destinataire l'ensemble des croyants. En soi, le fait n'est pas neuf, mais les réformistes délaissent les formes de l'érudition savante et des débats de spécialistes. Leurs nouveaux métiers contribuent, comme le journalisme et l'édition, au renouvellement des modes de diffusion de la parole religieuse et leur permettent, bien plus qu'un prêche, de s'adresser à l'ensemble des ibadites, voire des musulmans, depuis le Mzab ou les capitales que sont Alger, Tunis et Le Caire. En cela, les oulémas réformistes sont bien adaptés à un temps qui voit les migrations temporaires de travail des Mozabites vers le Tell prendre une ampleur telle qu'une véritable diaspora marchande éclot.

[361] D. HAMZAH, « La pensée de 'Abduh à l'âge utilitaire »..., *op. cit*.

Chapitre 4

Diaspora et *ethos* marchands

> The only significant exception is the Ibadi minority, with such strong « protestant » features as have been described as « the Calvinists of Islam », and who, thanks to trade, manage to wrest a living from their desert base in Mzab and their island base in Djerba. This group still awaits its Max Weber.[1]

La première moitié du XX^e^ siècle voit les Mozabites s'insérer dans le capitalisme colonial[2]. Des métiers divers qu'ils exerçaient dans les villes du Tell depuis la période moderne, ils passent à une spécialisation accrue dans le commerce de détail, l'épicerie et la quincaillerie principalement, avant de s'engager, à partir des années 1930, dans le commerce de gros. Leur succès est grand et les migrations de travail vers le nord accélèrent[3]. Prenant acte de ce dynamisme et de la prospérité qu'il a engendrée dans un groupe de colonisés, Gellner appelle en 1963 à en chercher les causes, dans une perspective wébérienne. Le sociologue R. Stone tente cela, dans les années 1970, à partir du cas des ibadites de Djerba. Il entend démontrer

---

[1] Ernest GELLNER, « Sanctity, Puritanism, Sécularisation and Nationalism in North Africa [A case Study] », *Archives de sociologie des religions*, 15, 1963, p. 71-86. « La seule exception notable est la minorité ibadite, dont les traits sont si ''protestants'' que ses membres ont été décrits comme ''les calvinistes de l'islam'' et qui, grâce au commerce, parviennent à tirer de quoi survivre à leurs bases, désertique au Mzab et insulaire à Djerba. Ce groupe attend toujours son Max Weber ».

[2] La thèse selon laquelle le capitalisme aurait été « l'agent historique de généralisation de l'économie de marché » (Rivet, p. 251) au Maghreb est généralement admise. L. Valensi expose qu'avant 1830, « le capitalisme n'affecte qu'un secteur secondaire de l'économie qui, pour l'essentiel, continue de l'ignorer », Lucette VALENSI, *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790-1830*, Paris, Flammarion, 1969, p. 57. D. Rivet consacre un long chapitre à la question du « capitalisme colonial » au Maghreb, très largement financé par l'Etat français : Daniel RIVET, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2010, p. 251-290.

[3] Une thèse a été consacrée à cette question au début des années 2000, essentiellement à partir de sources conservées aux ANOM, Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres*, Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, France, 2000.

l'existence d'une « éthique djerbienne (*Jerban ethic*) »[4], mais les preuves qu'il administre sont légères et son raisonnement anhistorique. Il se fonde sur le parallèle qu'A. Brodrick, voyageur et paléologue, esquisse en 1942 entre les protestants de Weber et les ibadites, affirmant que ces derniers considèrent le succès matériel comme un signe d'élection divine.

La *Sociologie de l'Algérie* de Bourdieu traite aussi de cette question. En ce qui concerne le Mzab, ce « Que sais-je » est à bien des égards un *compendium* des savoirs ethnographiques coloniaux[5]. Comme Gellner, puis Stone, Bourdieu voit dans la doctrine ibadite, implicitement postulée comme invariable, une explication à la prospérité mozabite.

> Ne faut-il pas penser plutôt que la doctrine et les règles de vie qu'elle prescrit préparaient les Mozabites à la réussite dans le monde du commerce et de l'économie moderne ?[6]

Il a toutefois l'intuition de quelques unes des transformations à l'œuvre au Mzab et invite à ne pas en chercher de cause unique. Il esquisse aussi l'idée qu'une clé de la réussite économique de cette population serait dans le réinvestissement de ressources scripturaires et sociales anciennes, ce qu'il nomme « la tradition »[7].

L'étude des réseaux réformistes, dans le chapitre précédent, a montré combien les oulémas sont insérés dans le Tell. Or, les Mozabites qui s'y trouvent sont pour l'essentiel des commerçants, émigrés temporaires, installés dans quasiment toutes les moyennes et grandes agglomérations et qui constituent une diaspora marchande[8]. Ils constituent d'importants soutiens pour les oulémas réformistes, les réseaux et les activités des uns et des autres

---

[4] Alan H. BRODRICK, *Parts of Barbary*, Londres, Hutchinson, 1943, p. 100, référence citée par Russell A. STONE, « Religious Ethic and the Spirit of Capitalism in Tunisia », *IJMES*, 5-03, 1974, p. 260-273.

[5] Le chapitre III, « les Mozabites », est largement tributaire des travaux d'A.-M. Goichon, E. Masqueray et M. Mercier. Bourdieu reprend notamment leur façon caractéristique d'essentialiser et de spécifier « le Mozabite » : Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1958, p. 41-57. F. Sacriste affirme pourtant que l'ouvrage « se présente en rupture avec les schèmes dominants de la science coloniale », peut-être l'absence de travail de terrain de Bourdieu au Mzab pourrait-elle expliquer cette différence de traitement ? Cf. Fabien SACRISTE, *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu : des ethnologues dans la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 290.

[6] P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*..., *op. cit.*, p. 49. La question à laquelle il répond est plus large que celle de Stone, même si elle exagère la « clôture » du Mzab : « Comment cet univers religieux, étroitement clos sur lui-même, soucieux de s'affirmer comme différent, a-t-il pu s'ouvrir sur le monde de l'économie le plus moderne sans se laisser entamer ou altérer et en conservant entière son originalité ? », p. 43.

[7] *Ibid.*, p. 52-53.

[8] La notion de diasporas marchande ou commerçante paraît plus adaptée que celle de réseaux pour décrire la dispersion des marchands mozabites et leur implantation multipolaire dans le nord du Maghreb eu égard à leur proportion par rapport à la population du pays d'origine, aux liens très forts – de tous ordres – affirmés et entretenus avec celui-ci, mais aussi, en référence à A. Cohen qui a introduit cette notion de « *trading diaspora* ». La cohésion linguistique, religieuse et jurisprudentielle ainsi que les structures segmentaires du groupe servent à surmonter les conditions de la conduite du commerce à longue distance, dans les conditions de l'économie moderne préindustrielle, comme dans celles de l'économie coloniale capitaliste. Sur cette notion et sa discussion, cf. Abner COHEN, « Stratégies culturelles dans l'organisation des diasporas commerçantes », *Tracés*, traduit par Guillaume CALAFAT, 23-2, 2013, p. 159-171 ; Claude MARKOVITS, « Des « diasporas commerçantes » aux circulations marchandes : à propos d'un texte d'Abner Cohen », *Tracés*, 23, 19 novembre 2012, p. 153-158.

s’entremêlant. Les oulémas tiennent un discours sur l’économie et les commerçants financent leurs associations. Ils mettent aussi à la disposition des oulémas leur capacité à circuler et à connecter les différents pôles de la nébuleuse réformiste. L’alliance entre commerçants et oulémas est fondée sur un échange qui peut être formulé comme celui du capital économique des premiers contre le capital culturel et symbolique des seconds. Les oulémas légitiment et participent à la construction d’un ethos commerçant mozabite durant le moment colonial[9].

Le présent chapitre entend restituer l’insertion des commerçants Mozabites dans l’économie de marché algérienne et le rôle essentiel que l’alliance nouée entre commerçants et oulémas réformistes a joué dans le succès de ces derniers. L’étude de l’échange opéré par les commerçants et les oulémas apporte en retour quelques clés pour comprendre comment le facteur religieux a pu jouer dans le succès économique du Mzab.

Pour le saisir, il est plus qu’ailleurs nécessaire de croiser les sources. En effet, si les sources coloniales (rapports de surveillance, notes de synthèse, expertise administrative), mettent en avant les changements économiques et les mouvements financiers, elles ne disent rien du discours tenu par les oulémas. *A contrario*, les sources vernaculaires, taisent le plus souvent les échanges marchands quotidiens, mais aussi l’alliance entre oulémas et commerçants. Il s’agit davantage, sous la plume des oulémas, de discours normatifs, jurisprudentiel (fiqh) ou moraux, dont l’effectivité n’est pas évidente sans un retour aux descriptions des sources coloniales.

Les contours de l’alliance des oulémas réformistes et des commerçants, dans un contexte de croissance de l’émigration mozabite vers le Tell sont d’abord exposés. La structure de leur échange est ensuite analysée en deux temps : premièrement, les commerçants mettent à la disposition des oulémas un capital économique qui consiste pour l’essentiel en un financement, une capacité de mobilité et des infrastructures de communications. Le deuxième terme de l’échange est, dans une période de forte croissance des activités commerçantes, mais aussi démographique au Mzab même, la tenue d’un discours économique, éthique et jurisprudentiel qui guide les commerçants, légitime certaines de leurs pratiques et donne un sens à leur enrichissement.

---

[9] Le terme ethos est employé, dans l’acception classique que Weber puis Norbert Elias lui ont conféré, « pour comprendre et qualifier la rationalité socialement et éthiquement encastrée des conduites sociales ». Cf. Bernard FUSULIER, « Le concept d’ethos », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42-1, 2011, p. 97-109.

I. OULEMAS ET COMMERÇANTS : DE SOLIDES ALLIANCES

Dans la « matière discontinue » de la nébuleuse réformiste ibadite, à côté des réseaux de la presse et des oulémas, d'autres objets, flux et pôles émergent, organisés autour d'alliances entre les oulémas et des commerçants. Ces alliances se manifestent de différentes façons, à commencer par la fondation d'associations qui permettent aux oulémas réformistes de rassembler et d'accompagner les ibadites installés dans le nord, toujours plus nombreux, mais aussi de les gagner à leur cause et de les mobiliser. Les relations peuvent aussi être d'ordre personnel : nombre d'alliances familiales unissent oulémas et commerçants et peuvent expliquer le soutien qu'ils se prodiguent mutuellement. Enfin, les oulémas ne dédaignent pas se livrer eux-mêmes au commerce. Les cadres d'une alliance solide se dessinent, qui expliquent l'importance de l'implantation réformiste dans le Tell.

A. Une relation formalisée dans des associations

La relation des oulémas réformistes et des commerçants se lit dans la constitution, dans le Tell, d'associations communautaires à vocation culturelle et religieuse. Elles sont destinées soit à rassembler et encadrer les commerçants localement, soit à faire le lien entre le Mzab et le Tell. Dans un contexte de croissance des migrations de travail, elles constituent un vivier de militants pour les réformistes.

1. Une population commerçante en croissance

Les migrations concernent une part importante de la population, en chiffres absolus et relatifs. Le mouvement migratoire rotatif en direction du nord est ancien[10]. Aucun décompte précis n'est disponible jusqu'à la Première Guerre mondiale, mais C. Amat estime, en 1888, qu'« un tiers environ de la population mâle émigre vers le Tell »[11]. Un certain nombre d'archives permettent d'attester que le mouvement migratoire ne s'est pas arrêté durant le XIX^{e} siècle[12]. Le développement de l'expertise administrative dans l'entre-deux-guerres fournit des sources plus précises, notamment élaborées par des militaires comme P. Terrier et L. Vigouroux, qui

---

[10] Ce point a été abordé au chapitre I de cette thèse.
[11] Charles AMAT, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888, p. 202.
[12] S'il n'y a pas à proprement parler de statistiques pour le XIX^{e} siècle, des décomptes partiels des Mozabites présents dans le Tell ont été effectués à partir des années 1840. Cf. ANOM/2H/43, « Béni-Mzab, 1845-1893 », où se trouve notamment des « états numériques des Beni-Mzab », par subdivision administrative. Les diverses réformes du statut des Mozabites (entre les années 1840 et 1870), parmi les corporations de *barrāniyya* présentes dans le Tell, puis la nécessité de la mise en place d'une justice de statut personnel ibadite au Nord à la fin du siècle confirment la pérennité de leur présence dans le nord, (cf. le chapitre I de cette thèse).

publient des statistiques construites à partir du nombre de titres de circulation délivrés par l'administration [13].

Il en ressort que, de 1917 à 1937, la courbe moyenne des départs pour le Tell se stabilise autour de 2 500 par an. Elle connaît une légère chute de septembre 1939 à fin décembre 1940, à 1 500 départs annuels, en raison de la guerre, qui aurait poussé « les Mozabites prudents à rentrer chez eux autant qu'ils le pouvaient »[14]. Le mouvement reprend, jusqu'en 1942, au-dessus même des chiffres de l'entre-deux-guerres (4 857 titres délivrés en 1942), alors même que les transports sont perturbés, notamment par la rareté des hydrocarbures. Au total, pour la période 1917-1942, « près de 24 000 Mozabites ont quitté leur tribu d'origine pour la département d'Alger, environ 20 000 pour Constantine et 12000 pour Oran »[15]. Ils seraient ainsi en 1939, à en croire Terrier, 5 à 6 000 à résider dans le Tell contre 30 000 au Mzab même.[16] Cela représenterait pour Vigouroux le sixième de la population masculine – adulte et adolescente – du Mzab[17]. Terrier ajoute à cela les Mozabites commerçants dans les Territoires du Sud (Mzab exclu) et à Tunis, et la proportion s'élève selon lui à près du quart de la population totale.[18]

Ce phénomène migratoire massif se poursuit après guerre. Le recensement de 1960 donne le chiffre de 10 000 Mozabites répartis dans les villes d'Algérie septentrionale, pour une population de 42 000 ibadites au Mzab.[19] Un autre document évoque, un an après, l'expatriation d'un tiers des hommes : si la proportion est exacte, elle augmente plus rapidement que la croissance démographique au Mzab[20]. Entre ces deux dates, la croissance n'est pas nécessairement régulière, comme en 1955, un rapport évoque 6 000 Mozabites installés dans le Tell, qui dirigeraient 1 489 entreprises commerciales[21]. Cette légère décrue est sans doute l'indice des difficultés provoquées par la guerre d'indépendance.

L'émigration de travail des Mozabites s'effectue aussi en direction de Tunis durant cette période, comme aux XVIII[e] et XIX[e] siècles. S. Bendrissou estime entre 500 et 600 le

---

[13] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, Les Mozabites face au monde musulman contemporain, 15 août 1939 ; Louis VIGOUROUX, « L'émigration mozabite dans les villes du Tell algérien », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, III, 1945.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 3.

[17] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*

[18] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 19. Il donne en note le décompte suivant : à Tunis, 1000 ; dans le Tell algérien, 6000 et dans les Territoires du Sud ; Ouargla, 200 ; Touggourt, 30 ; El-Goléa, 20 ; Géryville (El Bayadh), 20.

[19] ANOM/CHEAM/632, Claude Grossmann, *Le réformisme ibadite en Algérie*, février 1971.

[20] Alexandre CHABERT, « Le comportement économique des musulmans. Une exception : les Mozabites », *Revue d'histoire économique et sociale*, 3, 1961, p. 344.

[21] ANOM/OA/88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel 1955.

nombre de Mozabites à Tunis en 1935[22]. En 1939, ils seraient un millier, à en croire le commandant Terrier[23] et 800 en 1947, toujours selon S. Bendrissou[24]. Dans ce contexte de croissance et de forte présence des ibadites dans le nord, les associations de commerçants réformistes vont tendre, dans les années 1930, à quadriller le territoire d'expatriation des Mozabites, participant pleinement à l'« âge sociétaire » algérien[25].

2. Encadrer la solidarité communautaire

> [Les Mozabites dans le Tell] vivent à part, en marge du reste de la société musulmane, non sans d'ailleurs observer et suivre de très près ce qui se passe et se dit chez les autres […]. Ils restent groupés, s'entr'aident partout, cela s'observe dès le départ du Mzab, pour le transport de leurs bagages, pour la subsistance en cours de route. Ils rencontrent partout des coreligionnaires qui les attendent, les aident, les hébergent.[26]

Le constat est posé en 1962, mais cette solidarité est chose ancienne et remonte, au moins, à la période moderne. C'est dans ces mécanismes de solidarité que les réformistes s'immiscent lorsqu'ils commencent à fonder des associations communautaires, à la fin des années 1920, avec l'association *al-Wifāq* (l'Entente)[27]. Le cadre légal à ces groupements est donné par la loi du 1er juillet 1901 : l'association volontaire de plus de deux personnes, à but non lucratif. Les statuts sont déclarés à la préfecture et publiés au journal officiel. Le terme arabe désignant de telles associations est *ǧam'iyya*.[28] D'ampleurs inégales, elles fleurissent dans les années 1930 et 1940. Leurs caractéristiques communes dessinent le périmètre et les modalités de l'alliance entre commerçants et oulémas. Toujours, elles impliquent des oulémas, sans lesquels les commerçants n'en fondent visiblement pas. L'empreinte confessionnelle se lit aussi dans leurs noms, issus du vocabulaire coranique et qui prêchent une vie droite : *al-Hudā* (la Guidance) et *al-Wafā'* (la Promesse). D'autres dénominations désignent l'objectif qu'elles s'assignent, à savoir rassembler les Mozabites du nord sous la houlette des oulémas, telles les associations l'Entente (*al-Wifāq*), l'Entraide générale (*al-Ta'ūn al-'ām*) et la Solidarité (*al-Taḍāmun*).

---

[22] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*, p. 103.
[23] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 3.
[24] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*, p. 103.
[25] Omar CARLIER, « Médina et modernité : l'émergence d'une société civile "musulmane" à Alger à l'entre-deux-guerres », *in* Pierre-Robert BADUEL (éd.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Paris, Karthala, 2009, p. 199-227. La question du développement et du rôle des associations au Mzab même est traitée au chapitre IV de cette thèse.
[26] ANOM/CHEAM/53, Charles Kleinknecht, *Présentation du M'Zab*, 22 novembre 1962, p. 17.
[27] Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres, tome 1*, Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, France, 2000.
[28] Sur l'appropriation de la loi de 1901 par les Algériens, cf. Anna BOZZO, « Société civile et citoyenneté en Algérie : essor et déclin d'un mouvement associatif indépendant (XIX-XXe siècle) », *in* Anna BOZZO et Pierre-Jean LUIZARD (éd.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, p. 95-114.

Oulémas et commerçants constituent les composantes majeures des instances de direction des associations. En 1932, parmi les participants à l'assemblée générale d'*al-Wifāq* la présence de Muḥammad b. ʿUmar al-ʿUnq, *ʿālim*, est notée[29], ainsi que celles des lettrés Mufdī Zakariyā, Sulaymān Būğanāḥ et Ibrāhīm Ġarāfa. L'Entraide générale, elle, est fondée à l'initiative d'Abū al-Yaqẓān en 1936. Il en est vice-président, alors qu'un commerçant mozabite d'Alger, Ibrāhīm Hağūt la préside. La Promesse (*al-Wafā'*), qui regroupe des commerçants de Béni-Isguen à Alger, a pour secrétaire général Muḥammad Ḥāğğ Nāṣir al-Ṣaġīr, descendant d'une famille d'oulémas. Le président en est un commerçant, ʿĪsā Bāʿalī, ancien élève de la mission étudiante à Tunis.

Autre trait commun à ces associations : elles sont fondées dans de grandes villes du Tell, où d'importantes communautés mozabites sont implantées. La structure segmentaire du Mzab marque les associations, les fondateurs étant originaires d'un même ksar, mais leur capacité d'accueil peut en excéder les contours. Dans les sources, les associations algéroises sont les plus nombreuses, mais une association est mise sur pied à Constantine en 1932 : *al-Hudā* (la Guidance)[30]. Une importante communauté ibadite y vit, depuis au moins le XVIIIe siècle[31]. Elle regroupe principalement des commerçants de Ghardaïa, proches de l'association réformiste *al-Iṣlāḥ*. Le président d'*al-Hudā*, Ṣāliḥ Nuğğār, un gros négociant, en est membre. Un de ses fils, ancien de la mission à Tunis, est présenté comme un « partisan » de Bayyūḍ[32].

L'Entente et l'Entraide générale : grouper les Mozabites dans les années 1930

Dans les années 1930, deux associations montrent tant les ambitions des réformistes que leurs potentiels échecs : l'Entente (*al-Wifāq*) et l'Entraide générale (*al-Taʿūn al-ʿām*). L'Entente, après une première tentative, fin 1928 sous l'impulsion d'Abū al-Yaqẓān, aurait été fondée en novembre 1932[33]. A en lire les objectifs, ses ambitions sont grandes ; travailler à l'entente et à la défense des intérêts des Mozabites d'Alger, créer une école pour leurs fils et donner des conférences : à des préoccupations typiquement réformistes s'ajoute la défense des intérêts catégoriels des ibadites d'Alger. Quels moyens l'association se donne-t-elle pour cela ? Elle édite un organe de presse bilingue, *al-Ḥayāt* (la Vie), à l'abonnement mensuel de six francs.

---

[29] Il est question de ce *ʿālim* au chapitre III.

[30] Maktabat al-šayḫ ʿAbd al-Raḥmān Ḥawāš : Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969, p. 24.

[31] Voir au chapitre I de cette thèse.

[32] ANOM/OA//76/331, « Au sujet du cercle el-Houda », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 janvier 1936.

[33] OA//78/365, « à propos d'el-hayat et de l'association el-Ouifak », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 avril 1933 ; S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites*..., *op. cit.*, p. 165-166.

L'association serait aussi le support d'une bibliothèque. Toutefois, selon S. Bendrissou, après le dépôt des statuts en février 1933, l'association n'aurait peut-être jamais fonctionné[34].

Les objectifs de l'Entraide générale, déclarée en juillet 1936, comparables, sont :

> d'améliorer la situation des Mozabites et d'organiser leur état social, de défendre leurs intérêts, de raffermir les liens qui les unissent, de diriger l'enseignement supérieur des écoles, de fonder des cercles, d'enseigner la morale, de prodiguer à ses membres des conseils judicieux, de donner des fêtes, d'encourager les maîtres et les élèves, de venir en aide aux œuvres de bienfaisance, de combattre les pratiques contraires à la religion ou réprouvées par elle et tous les fléaux sociaux.[35]

Le programme est plus vaste. Il reprend l'impératif réformiste d'éduquer la jeunesse et les adultes, mâtiné de la volonté d'encadrer et de manifester la cohésion des Mozabites émigrés dans le Tell. La cotisation annuelle s'élève à 40 francs pour les membres actifs et entre 10 et 20 pour les honoraires[36]. La fondation d'un cercle à Alger est prévue dans ses statuts, dont l'existence est avérée par une autre source. Abū al-Yaqzān le préside[37]. L'association couvre les trois départements : sur les 22 membres du Conseil d'administration, neuf sont implantés dans le département d'Alger (principalement à Alger même), six dans le département d'Oran et sept dans celui de Constantine[38]. Sa communication est relativement élaborée : les statuts sont diffusés dans une brochure, imprimée à la *maṭba'a al-'arabiyya* d'Alger en 1936. Outre le cercle, deux réalisations concrètes sont lisibles dans les archives coloniales. La première est l'organisation d'un congrès mozabite à Alger en juillet 1936. La seconde est le rapatriement, en février 1937, d'Alger au Mzab, de trois Mozabites nécessiteux, originaires de Béni-Isguen[39]. Selon S. Bendrissou, elle aurait toutefois cessé assez rapidement ses activités[40].

Une rapide analyse de la composition de ces associations éclaire les réseaux des commerçants réformistes dans le Tell. La création d'*al-Wifāq* est d'abord initiée par Abū al-Yaqẓān, qu'un administrateur soupçonne de chercher ainsi à accroître son lectorat. Le président est, fin 1928, Sa'īd b. Bakīr Ḫālidī, vraisemblablement commerçant, tandis que le

---

[34] Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*

[35] ANOM/OA//78/365, « Djemaiet et taoun el am », du chef de la Sureté départementale d'Alger au directeur de la Sureté générale de l'Algérie, 9 décembre 1936.

[36] A titre de comparaison, un ouvrier agricole algérien dit « qualifié » gagne, dans le département d'Alger, en 1934, 11 à 16 francs par jour : Charles-Robert AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2, 1871-1954*, Paris, PUF, 1964, p. 512.

[37] ANOM/OA//78/365, « Djemaiet et taoun el am », du chef de la sureté départementale d'Alger au directeur de la sureté générale de l'Algérie, 9 décembre 1936.

[38] Département d'Alger : six à Alger, deux à Maison-Carrée et un à Boghari. Département d'Oran : un dans chacune des villes suivantes ; Oran, Relizane, Mascara, Tiaret, Mostaganem et Sidi Bel Abbès. Département de Constantine : trois à Constantine, deux à Guelma, un à Bône et un à Châteaudun-du-Rhumel).

[39] ANOM/OA//78/365, « Djemaiet et taoun el am », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 5 février 1937.

[40] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*, p. 167-168.

secrétaire, ainsi qu'un autre membre, sont des jeunes lettrés : Sulaymān b. Yaḥyā Būğanāḥ (1905-1988)[41], journaliste et militant, et le poète Ḥammūd b. Sulaymān Ramaḍān (1906-1929), tous deux anciens de la mission à Tunis[42]. En 1932, l'initiative est portée principalement par des commerçants mozabites d'Alger : ils constituent dix des douze fondateurs, pour moitié originaires de Béni Isguen et El Atteuf. Les ambitions rassembleuses sont toutefois lisibles au fait que tous les ksour sont représentés, à l'exception de Mélika, notoirement opposée aux réformistes[43]. Là encore, un mélange d'oulémas, de lettrés et de commerçants est lisible. Muḥammad b. al-Ḥāğğ 'Umar al-'Unq, alors employé à l'imprimerie d'Abū al-Yaqẓān, côtoie Ibrāhīm Ġarāfa (1892-1950), Sulaymān Būğanāḥ, Mufdī Zakariyā et Bāsa'īd 'Addūn (1907-1965)[44], anciens de la mission étudiante à Tunis.

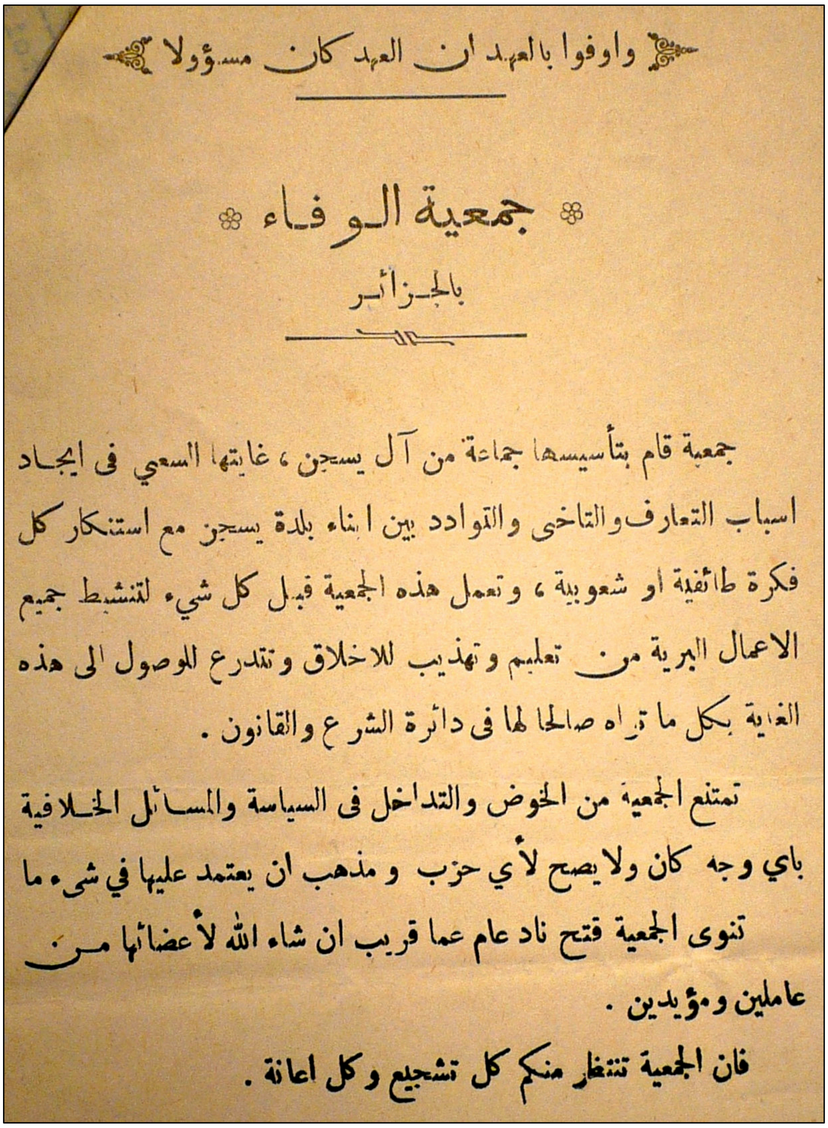
Pour ce qui est de l'Entraide générale, les 22 membres de son Conseil d'administration, tous Mozabites implantés dans le Tell, sont placés sous la vice-présidence d'Abū al-Yaqẓān et la présidence d'un riche commerçant, Ibrāhīm Hağūt (1897-1962), dont le magasin, rue de la Lyre à Alger – un axe commerçant très important où nombre de Mozabites sont présents – est le siège de l'association. Hağūt est intimement lié aux oulémas réformistes puisque son oncle est Ṣāliḥ b. Yaḥyā, *'ālim* mozabite installé à Tunis et membre du destour. Enfin, le Conseil d'administration comprend au moins deux autres commerçants liés à des oulémas : un membre de la famille Aṭṭfayyiš et un Baġbaġa, frère du vice-président de l'association *al-Iṣlāḥ* de Ghardaïa.

Al-Wafā' (la Promesse)

Plus tardive, l'association *al-Wafā'* témoigne de la capacité des Mozabites dans le nord à s'organiser et à lever des fonds. Fondée en 1945, à Alger, son conseil d'administration comprend quatre Mozabites de Béni Isguen et un d'El Atteuf[45]. Le chef d'Annexe, au Mzab, note l'influence qu'elle y exerce et craint la fondation d'autres associations dans le Tell : elles seraient des ferments d'opposition à l'administration locale. *Al-Wafā'* doit beaucoup aux habitants du Mzab, cela est visible dans les démarches qu'y effectue son vice-président. Nūḥ Nafnūn passe en janvier 1946 dans la pentapole où il distribue des tracts. Le chef d'Annexe note qu'il « serait assuré de trouver trois millions » de francs. *Al-Wafā'* a pour objectifs le

[41] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam ī'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiğrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, notice 471.
[42] *Ibid*., notice 282.
[43] Les douze fondateurs sont originaires de Béni Isguen (3), d'El Atteuf (3), de Ghardaïa (2), de Berrian (2), de Bou Noura (1) et de Guerrara (1).
[44] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam ī'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., notice 622.
[45] ANOM/OA//93/390, bulletins de renseignements mensuels, décembre 1945 et janvier 1946 ; ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements, janvier et février 1946.

rassemblement, la solidarité, des actions d'éducation et d'enseignement. Elle annonce l'ouverture d'un cercle et envisage la création d'une école professionnelle pour les enfants de Béni Isguen[46]. Des projets de filiales à Béni Isguen, Tiaret, Mascara et Bône seraient à l'étude.



واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا

جمعية الوفاء

بالجزائر

جمعية قام بتأسيسها جماعة من آل يسجن ، غايتها السعي في ايجاد
اسباب التعارف والتاخي والتوادد بين ابناء بلدة يسجن مع استنكار كل
فكرة طائفية او شعوبية ، وتعمل هذه الجمعية قبل كل شيء لتنشيط جميع
الاعمال البرية من تعليم وتهذيب للاخلاق وتتدرع للوصول الى هذه
الغاية بكل ما تراه صالحا لها في دائرة الشرع والقانون .

تمتنع الجمعية من الخوض والتداخل في السياسة والمسائل الخلافية
باي وجه كان ولا يصح لأي حزب و مذهب ان يعتمد عليها في شيء ما

تنوى الجمعية فتح ناد عام عما قريب ان شاء الله لأعضائها من
عاملين ومؤيدين .

فان الجمعية تنتظر منكم كل تشجيع وكل اعانة .

Figure 26 : tract de présentation de l'association al-Wafā', 1946. Source : ANOM/OA//68/169

Tract distribué par Nūḥ Nafnūn au Mzab. Placé sous l'égide du verset XVII, 34[47], l'association est présentée comme « un groupement de gens de Béni Isguen » visant à « créer des moyens de rapprochement, de fraternisation et d'affection réciproque entre les enfants de Béni-Isguen, hors de toute opinion partisane. » Elle « œuvre avant tout à encourager toute bonne action au point de vue de l'enseignement et de l'éducation des mœurs ». Elle « s'interdit toute ingérence dans la politique ou les questions litigieuses. Aucun parti (*hizb*) ou doctrine (*maḏhab*) ne pourra compter sur son appui en quoi que ce soit. L'association a l'intention d'ouvrir prochainement un cercle (si Dieu le veut) pour ses membres actifs et sympathisants. Elle compte sur toute votre aide et vos encouragements. »

L'association est officiellement a-partisane, mais son conseil d'administration compte, sur cinq membres, trois réformistes. Il est, à en croire les renseignements, composé d'une élite

[46] ANOM/OA//68/169, « Société el ouafa », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 2 février 1946.

[47] « Tenez votre engagement !, car de l'engagement il est demandé compte » (traduction R. Blachère).

aisée, rodée à la culture française. Le président, ʿĪsā Bāʿalī, est traducteur au Gouvernement général de l'Algérie, lettré en français comme en arabe, tout comme Nūḥ Nafnūn[48]. Bālḥāğ b. Bāḥmād Taffart et Muḥammad Ḥāğğ Nāṣir al-Ṣaġīr, le secrétaire général, ont fréquenté la médersa de Guelma et la mission de Tunis[49]. L'association fait montre d'une grande capacité à mobiliser les élites économiques de Béni Isguen. Elle y organise une réunion en février 1946, durant laquelle une dizaine de notables auraient donné chacun 200 000 francs[50]. Sur 14 participants, sept sont des commerçants venus du Tell. L'assemblée compte aussi deux fonctionnaires (un greffier et un auxiliaire-médical) et, enfin, un électricien.

3. Une compétition pour l'encadrement des Mozabites du Tell

Un dernier aspect de cette vie associative est lisible : la compétition que se livrent les réformistes et leurs adversaires pour encadrer les commerçants ibadites implantés dans le nord du pays. Le cas de l'association *al-Taḍāmun* (la Solidarité) l'illustre. Sulaymān Būğanāḥ, dont les relations avec les réformistes sont fluctuantes, tente en 1937 de fonder sa propre association, la Solidarité, à Alger. Déclarée en octobre, elle a des buts comparables aux autres groupements : favoriser la solidarité entre les Mozabites du département et une mission « d'éducation morale et sociale, par l'ouverture d'un cercle ». Būğanāḥ prévoit d'en étendre l'action au Mzab et aux trois départements, « par la création de sections ». Cette association dont le siège est au domicile du fondateur, à Alger, ne voit cependant jamais le jour, notamment en raison de l'opposition des plus influents des réformistes.[51]

Ceci est à rapprocher de la compétition que se livrent les notables mozabites à Alger pour contrôler la *ğamāʿa* locale, institution informelle, héritée de la période ottomane et qui, dans chaque ville où ils sont implantés, réunit les Mozabites[52]. En 1945, les réformistes sont en lutte contre la famille Bāʿamāra, laquelle exerce une « influence prépondérante » dans la

48 ANOM/OA//68/169, « Société de bienfaisance », direction des Territoires du Sud, 19 février 1946.
49 ANOM/OA//68/169, « Société el-Ouafa », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 31 janvier 1946.
50 Faute de mieux, l'importance de ces sommes peut être comparée aux chiffres donnés par Ageron des revenus annuels des bourgeoisies rurales et citadines algériennes en 1954 : le revenu moyen d'un grand propriétaire agricole est de 560 000 francs, celui d'un éleveur appartenant à la « moyenne bourgeoisie rurale » oscille entre 200 et 500 000 francs, alors que celui d'un métayer est situé autour de 50 000 francs. En ville, le revenu moyen d'un salarié algérien, appartenant aux « classes moyennes citadines » est alors situé entre 300 et 600 000 anciens francs par an : C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2*..., *op. cit*., p. 510 et 519.
51 S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites*..., *op. cit*., p. 167-168. Une compétition similaire se déroule au sein de l'Entraide générale : cette association est le lieu d'une lutte entre les réformistes et leurs opposants lors de sa fondation, à l'issue de laquelle les réformistes s'en trouvent maîtres. Bendrissou n'expose pas le motif de cette lutte, vraisemblablement à la fois interpersonnelle et idéologique.
52 Sur ce point, cf. le chapitre I de cette thèse.

ǧamāʿa d'Alger[53] et est alliée à l'un des caïds du Mzab les plus opposés à Bayyūḍ[54]. Composées de notables, ces assemblées ont à leur tête un *amīn*, représentant des Mozabites de la ville. Il assure les relations avec les autorités et défend les intérêts du groupe. La *ǧamāʿa* dispose de salles de réunion qui servent également à la prière[55]. L'un des enjeux de la fondation d'associations est de contourner ces structures, trop liées aux *ḥalqa* défavorables aux réformistes. Il est probable aussi que les *ǧamāʿa* ont eu du mal à absorber le nombre croissant de commerçants implantés dans le Tell.

B. Des alliances personnelles

1. Réforme et commerce, des affaires de famille ?

Oulémas et commerçants sont unis par des liens fraternels ou matrimoniaux. Certains exemples sont lisibles dans le cas des associations déjà évoquées. Muḥammad al-Ṣaġīr Ḥāǧǧ Nāṣir, jeune *ʿālim* fraîchement revenu de Tunis, a pour frères aînés un autre *ʿālim* réformiste, Muḥammad al-Kabīr, et un commerçant de Guelma, ʿĪsā. Une autre fratrie avec clerc et commerçant est celle d'Aḥmad b. Ḥammū Baġbaġa (né 1904 ?). Ce *ʿālim*, formé à la mission de Tunis, est un des fondateurs de l'association et de l'école *al-Iṣlāḥ*, à Ghardaïa. Son frère Ibrāhīm est un riche propriétaire et négociant, conseiller municipal à Châteaudun-du-Rhumel[56]. Quant à la famille al-ʿUnq, elle montre un *ʿālim*, al-Ḥāǧǧ ʿUmar, dont un fils, Muḥammad, « représentant de commerce en quincaillerie et en tissus » est signalé en 1940 comme un réformiste dont les allers et retours entre Guerrara et le Tell masqueraient des activités militantes. Ils sont aussi liés à Abū al-Yaqẓān, dont le fils ʿĪsā épouse une fille de ʿUmar al-ʿUnq.

Dans ces alliances, qu'elles soient matrimoniales, associatives ou commerciales, quelques figures de commerçants reviennent plus souvent, soit en raison de leur grande richesse et de leur engagement réformiste, comme ʿĪsā Ḫubzī, ou Bābā ū ʿĪsā Dūdū, un riche commerçant originaire de Bou Noura, soit en raison de leur alliance matrimoniale avec un clerc emblématique, comme les Ḫiyyāṭ de Ouargla.

---

[53] ANOM/OA//93/390, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignement mensuels, août 1945. Sur la question du rapport entre fondation d'association et contournement des institutions vernaculaires, cf. aux chapitre VII.

[54] Une note du CIE, en 1941, fait remarquer que le président de la *ǧamāʿa* mozabite d'Alger est Bāḥmad b. Bakir Baʿmāra, cousin du caïd de Ghardaïa. Cf. ANOM/OA//78/365, « Boudjenah Slimane », renseignements, CIE d'Alger, 17 mai 1941.

[55] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*

[56] Membre de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine, il est à ce titre mentionné dans la thèse de Julien FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012, p. 173.

Le cheikh Bayyūḍ peut en effet compter sur un soutien de taille à Ouargla : sa belle-famille. Il a épousé en secondes noces une fille de la riche famille Ḫiyyāṭ, originaire de Guerrara. Bakīr Ḫiyyāṭ, son beau-frère, y est commerçant et l'accueille régulièrement, ainsi que ses alliés. Il en finance les activités. D'autres Ḫiyyāṭ de Ouargla sont mis à contribution comme ce Sulaymān Ḫiyyāṭ, commerçant, signalé comme parent par alliance de Bayyūḍ et chez lequel des pièces de théâtre sont jouées par des élèves de l'institut *al-Ḥayāt*[57]. Ces liens suscitent envie et commérage dans la région, comme en témoignent ces rumeurs, rapportées en novembre 1944 dans le diaire des pères blancs.

> Il y a huit jours, Mr Colas, interprète judiciaire mobilisé aux AMM[58] nous disait que le juif Balouga, multimillionnaire de Ghardaïa, finançait le cheikh Bayoud pour la construction de ses écoles dans l'Oued Mzab. La haine en ce pays sert à toutes les mauvaises besognes. Bayoud et Balouga sont amis depuis qu'ils se sont rencontrés aux prises avec un ennemi commun en la personne de Boukamel. D'autre part, ils ont un ami commun : C'est El Hadj Bakir el Kheïat, de Guerrara, gros commerçant à Ouargla. Grand ami et associé de Balouga, le richissime juif qui possède pas mal de palmeraies à Ouargla. Il se trouve que ces deux compères sont en procès avec un Ouargli et que le Cheikh Bayoud, qui s'immisce jusque dans les affaires qui ne le regardent pas a, dans une fetwa, tranché le litige en faveur d'El Hadj Bakir El Khiat, une de ses créatures influentes à Ouargla et du juif Balouga, l'ami de son ami. Par reconnaissance, le juif Balouga offre ses douros au cheikh Bayoud.[59]

Difficile en l'absence de sources complémentaires de démêler le vrai du faux de ces allégations mâtinées d'antijudaïsme. La façon dont argent et aide juridique, via une *fatwā*, s'échangent entre un clerc, son beau-frère et un allié de ce dernier est éloquente sur la fonction de ces alliances.

De tous les commerçants réformistes, celui qui apparaît le plus dans les archives coloniales et dans l'historiographie mozabite, est ʿĪsā Ḫubzī (1887-1955). Allié du cheikh Bayyūḍ, leur relation mêle, d'une manière complexe, intérêts religieux, économiques et politiques. Il émerge dans les années 1930 comme un protecteur des réformistes.

---

[57] Ces formes de théâtre, influencées par le théâtre européen, constituent une nouveauté au Mzab, comme ailleurs en contexte arabophone. Au Maghreb, elles apparaissent au début du XX^{e} siècle, à Tunis, avant d'être introduites en Algérie par des troupes égyptiennes au début des années 1920. Les sources consultées ici n'indiquent aucune résistance à cette forme de divertissement, ce qui ne revient pas à dire qu'il n'y en a pas eu. Sur le théâtre, cf. Rachid BENCHENEB et J.M. LANDAU, « Masraḥ », *in EI2*, Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 735-746.
[58] Acronyme des Affaires militaires musulmanes, service ayant pris la succession des Affaires indigènes.
[59] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 29 novembre 1944.

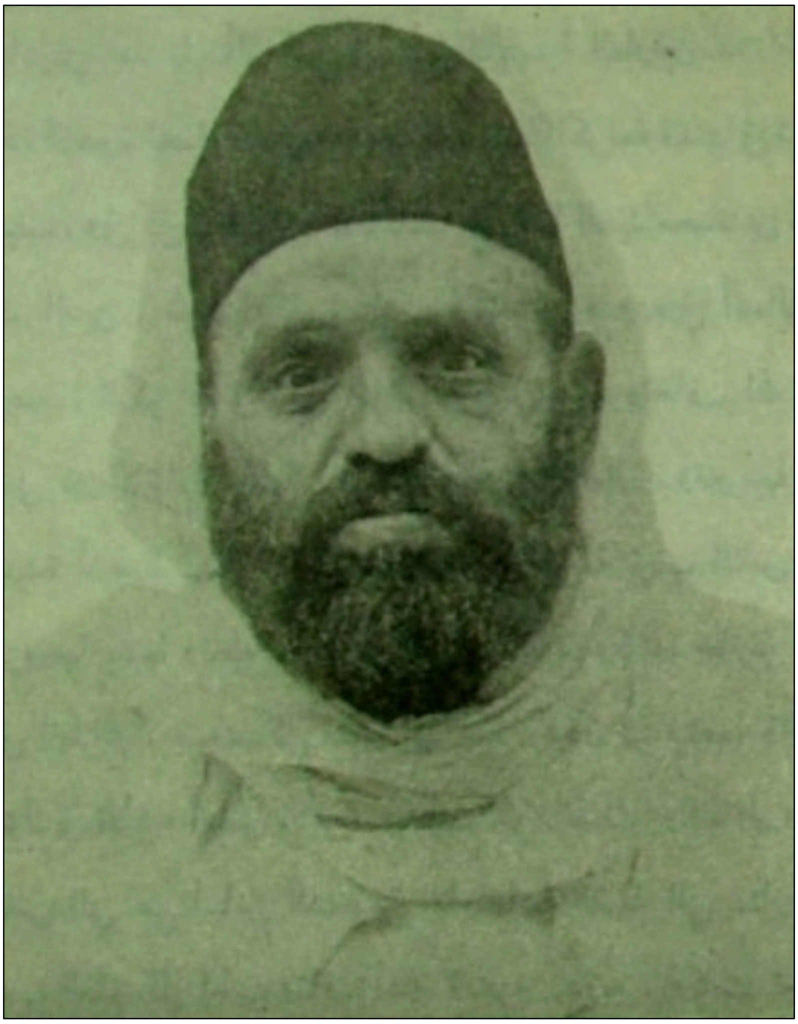


Figure 27 : portrait photographique de ʿĪsā Ḫubzī (années 1940 ou 1950 ?). Source : M. ʿA. Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa*, vol. II, p. 57.

Après avoir financé en partie l'acquisition de la presse de l'imprimerie d'Abū al-Yaqẓān, il paye en 1931 des amendes infligées pour « émigration irrégulière », à Bayyūḍ, Abū al-Yaqẓān et d'autres[60]. Enfin, il œuvre à la fondation d'une école coranique réformée, ouverte aussi aux malékites[61]. Très installé dans le paysage économique et social de Biskra, il y représente la communauté mozabite et possède une importante fortune, commerciale et foncière. Il est à même de soutenir les réformistes par ses relations avec les politiques locaux.

En 1937, c'est à Guerrara, sa ville d'origine qu'il est un des principaux soutiens de l'association *al-Ḥayāt*[62]. En 1940, il apparaît de nouveau comme mécène des activités réformistes. Selon un rapport, ce serait « sur [son] injonction » que Bayyūḍ pousserait la

[60] ANOM/22H19, « Au sujet de la plainte Trabelsi/Bayoud », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 19 novembre 1931.
[61] Muḥammad ʿAlī Dabbuz, *Nahḍat al-Ǧazāʾir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka*, vol. 2, Alger, Al-maṭbaʿa al-ṯaqāfiyya, 1971, vol. 2/3, p. 255-258 ; Muḥammad b. Mūsā Baba ʿAmmi (éd.), *Muʿǧam īʿlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 713.
[62] *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « Oued Mzab, association *al-Ḥayāt* de Guerrara, assemblée générale ».

djemaa (conseil municipal) de Guerrara à mener, à propos de la conscription, une action qui conduit à leur sanction par le commandant du Territoire.

> Les amendes sont payées par Khobzi Aïssa qui, reconnaissant être l'instigateur de l'affaire, estime devoir seul en supporter les conséquences. Ceci ne l'empêche pas d'intervenir, par la suite soit directement soit indirectement, auprès du Commandant militaire, pour obtenir, sans succès d'ailleurs, la remise des amendes infligées.[63]

Le soutien de 'Īsā Ḫubzī est enfin crucial pour Bayyūḍ : de concert, ils créent un service de transport par autobus, entre Ghardaïa, Touggourt et Biskra, passant par Berriane et Guerrara. Cette entreprise leur permet non seulement de se passer des réseaux de communication d'Etat, mais aussi d'échapper au réseau d'autobus d'un autre gros commerçant mozabite, Abū Kāmil, opposant farouche de Bayyūḍ. C'est l'interprétation qu'en donne le préfet d'Alger, en septembre 1938 :

> Bayoud aurait l'intention d'organiser un service d'autocars entre Biskra et Ghardaïa pour concurrencer celui qu'exploite actuellement Boukamel. Il aurait jeté les bases d'une société en commandite par actions et chercherait des capitaux.[64]

Le réseau ainsi construit relie les différents pôles de la nébuleuse réformiste : la pentapole aux deux ksour satellites réformistes et à deux cités du Sud constantinois, où les Mozabites de Guerrara sont très implantés. Créé au nom de l'association *al-Ḥayāt*, cette entreprise de transport lui apporte des revenus non négligeables[65].

2. Des oulémas commerçants

La distinction entre oulémas et commerçants n'est pas toujours opératoire, les oulémas eux-mêmes se livrant au commerce ou à des activités financières : les savants commerçants du Mzab rappellent ceux étudiés par G. Lydon dans les routes transsahariennes[66]. De même que dans l'Aurès ils s'investissent, *Savants paysans*[67], dans la ressource locale fondamentale, le travail de la terre, au Mzab ils participent de l'activité marchande.

La figure de Bayyūḍ est, à cet égard, exemplaire. Les souvenirs qu'il a dictés à Dabbūz passent sous silence ces activités[68], mais il apparaît dans d'autres sources comme un entrepreneur et un commerçant. Ainsi, en décembre 1938, le chef d'Annexe de Ghardaïa signale que Bayyūḍ « est contrôleur du service automobile récemment acquis par Khobzi

---

[63] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport de renseignements annuel, 1940.
[64] ANOM/9H/20, 23 septembre 1938, « Bayoud et Boukamel », courrier du préfet d'Alger à la sécurité générale du GGA, 23 septembre 1938.
[65] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*, p. 99.
[66] cf. Ghislaine LYDON, *On Trans-Saharan Trails*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
[67] Fanny COLONNA, *Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, OPU, 1987.
[68] Insérés dans un ouvrage religieux et historique, ces activités lui ont-elles parues indignes d'y figurer ?

Aïssa et C^{ie} et [est] venu à Ghardaïa pour installer le bureau du correspondant ». Plus que des profits, l'administrateur relève que cette fonction fournit au cheikh un prétexte pour séjourner à Ghardaïa et contourner l'interdiction qui lui est faite de quitter Guerrara.[69] L'entreprise Khobzi Aïssa et C^{ie}, nommée ailleurs « Khobzi frères », entreprend des activités variées : « une boulangerie-pâtisserie, un hôtel et bain maure, des immeubles de rapport, des exploitations agricoles en palmiers, une minoterie et un commerce de farines alimentaires et de denrées ». Elle se développe vers d'autres villes : Touggourt, Ouargla, El Oued[70]. Activités commerciales et religieuses sont mêlées : le commerce est un moyen de gagner en mobilité dans un contexte où cette dernière est restreinte par les contraintes coloniales. D'autres exemples montrent des oulémas investir dans le commerce de gros : une entreprise, consacrée à la vente de « denrées coloniales en gros et à la torréfaction de café », dont le siège est à Blida, a pour actionnaire Bayyūḍ. Le cheikh est aussi actionnaire d'une société de textiles à Alger, aux côtés, entre autres, d'Abū al-Yaqẓān et de Muḥammad al-'Unq[71]. Sans se lancer dans de telles entreprises, certains peuvent posséder des commerces dans le Tell, comme le cheikh Ṣāliḥ Bābakīr, de Ghardaïa, lequel a deux commerces, à Bougie et Aïn Beïda[72].

Lieux de la conjonction entre oulémas et commerçants, les boutiques constituent des nœuds des réseaux réformistes, articulés aux pôles de la diaspora marchande mozabite. Elles sont des lieux de réunion et de partage d'informations : à Ghardaïa, le magasin de Sulaymān b. Ṣāliḥ Naǧǧār (né en 1908) est « le rendez-vous des Mozabites appartenant au parti moderniste et des indigènes aux idées avancées »[73], tout comme la boutique de Muḥammad Dāddī ū 'Umar, lettré en français et en arabe, ancien élève d'al-Ḥayāt et de la mission à Tunis et membre de l'association *al-Iṣlāḥ*[74]. A Berriane, « à chaque instant, les membres du parti de Bayoud se réuniss[ent] dans [le] magasin » d'Ibrāhīm al-Manwār, près du marché[75].

3. Des oulémas dans la finance

Bayyūḍ n'hésite pas à s'engager dans des entreprises financières, connexes au commerce. C'est même l'un des premiers motifs de discorde qu'il soulève au Mzab : en 1928, il rompt un double consensus entre oulémas du Mzab. D'une part, ils interdisaient aux musulmans de

---

[69] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 décembre 1938.
[70] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18-19.
[71] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18-19.
[72] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., notice 509.
[73] ANOM/OA//78/365, Annexe de Ghardaïa, surveillance politique des indigènes, mars 1940.
[74] ANOM/OA//78/365, « Nedjar Slimane », Annexe de Ghardaïa, surveillance politique des indigènes, 1er mars 1940 ; ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el-islah ».
[75] ANOM/9H/21, « renseignements au sujet de Berrian », octobre 1940.

percevoir les taxes sur les marchés (*al-maks*), car cela revenait à soutenir la domination des « associateurs ». Ce service était, en conséquence, rempli par les populations juives. D'autre part, les oulémas défendaient à un membre de la *ḥalqa* d'exercer des activités profanes.

A en croire C. Grossmann, en 1928, la population de Guerrara ayant « protesté contre les agissements des israélites adjudicataires du marché local »[76], Bayyūḍ aurait revendiqué le droit de collecter ces taxes, imposées par la *ǧamā'a* sur les transactions dans les marchés, ainsi que d'autres impositions qui alimentaient le budget des collectivités coloniales locales[77]. Associé à d'autres notables du ksar, il remporte l'adjudication de ces taxes. En réponse, le conseil des *'azzāba* de l'heptapole passe en 1929 un accord (*ittifāq*) déclarant illicite la perception des taxes, assimilée à une pratique usuraire. La lecture du chapitre consacré par le cheikh Bābā ū Mūsā à la question montre une réalité plus complexe[78]. Il emploie le terme *maks*, utilisé pour désigner des taxes et des impôts illicites, et auquel est associé un sens négatif[79]. Il utilise, également, le terme *baḫs*, lequel renvoie aussi à des impôts illicites. Tout ceci permet à Bābā ū Mūsā d'invoquer, avec une grande virulence, des hadiths déclarant que les leveurs de ces taxes (*al-makkās* et *al-'uššār*) sont maudits[80].

Bayyūḍ soutient une thèse contraire, lisible entre les lignes. Selon lui, les taxes sont assimilables à des prélèvements fiscaux licites : des corvées communautaires en usage dans la région, un impôt levé sur les productions agraires (*bizra*) et, enfin, des amendes (*ġarāma*). Il fait aussi valoir le fait que l'obtention de l'adjudication équivaut à la possession du terrain (*buqa'*) sur lequel se déroule le marché. En conséquence, la vente des droits de marché revient à mettre cet espace en location, location licite selon lui.

L'enquête mériterait d'être menée plus avant pour ce qu'elle livre sur le consentement à l'impôt dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres[81]. Dans l'immédiat, elle montre la capacité d'un clerc à lever les fonds nécessaires à une opération financière non négligeable et son usage des ressources du *fiqh* pour légitimer cette pratique.

---

[76] Maktabat al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš : C. GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite...*, *op. cit.*, p. 20.

[77] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 47.

[78] La première section du chapitre II de son traité est consacrée à cette question. Cf. Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa*, manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936.

[79] *Maks* renvoie notamment à des taxes et impôts prélevés dans l'Egypte des Fatimides et qui furent jugés injustes, notamment par les pèlerins maghrébins qui en étaient frappés. Cf. W. BJÖRKMAN, « Maks », *in EI2*, Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 178-180.

[80] A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa...*, *op. cit.*, p. 38-40.

[81] Sur cette notion de « consentement à l'impôt », se référer à l'ouvrage de N. Delalande, lequel est toutefois uniquement consacré à la métropole. Nicolas DELALANDE, *Les batailles de l'impôt : consentement et résistances de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2011.

Oulémas et politiques économiques

Un dernier point manifeste cette proximité entre oulémas réformistes et commerçants : l'engagement des oulémas-publicistes, principalement Abū al-Yaqẓān et 'Abd al-Raḥman Bakillī sur des questions économiques, face aux autorités françaises. Les commerçants bénéficient ainsi d'une tribune dans la presse réformiste. *Al-Umma* engage une lutte contre la loi du 21 juin 1936, instituant les 40 heures hebdomadaires de travail. Aux yeux de la plupart des commerçants mozabites, elle constitue un préjudice contre lequel ils s'insurgent, demandant par de multiples télégrammes et pétitions qu'elle ne soit pas appliquée aux entreprises mozabites[82]. La presse réformiste relaie ces revendications : *al-Umma* présente cette loi comme contraire aux mœurs et aux procédés commerciaux des Mozabites, mais aussi des Djerbiens et des Kabyles, à l'égard desquels des règles particulières devraient être édictées[83]. Le même argumentaire est repris un an après, dans un article puis une lettre ouverte au Gouverneur général de l'Algérie. La loi instaurerait une conception du travail qui irait à l'encontre de l'intérêt des travailleurs. Elle les fragiliserait car elle nuit à des techniques commerciales rodées.

Aux yeux d'Abū al-Yaqẓān, elle met en péril un système solide. Il développe une vision patriarcale de l'entreprise : le travailleur et le patron constituent une famille, chacun veillant sur l'autre dans un esprit de solidarité et de clémence. Il estime que les notions d'exploité et d'exploitant sont quasi inexistantes dans l'économie mozabite et qu'avec cette loi, le travailleur risque non seulement le chômage et la misère, mais l'indifférence de son patron[84]. En janvier 1938, c'est la question de la fermeture des épiceries le dimanche, à Constantine, qui mobilise le journal : l'arrêté préfectoral interdisant l'ouverture des épiceries ce jour va à l'encontre des intérêts de la communauté[85]. Abū al-Yaqẓān déclare y voir un ferment d'aggravation du chômage et de la crise et une atteinte au principe de liberté[86].

Associations, liens familiaux et intérêts commerciaux, les modalités de l'alliance entre commerçants et oulémas sont multiples et la défense par les premiers des intérêts des seconds

---

[82] ANOM/CHEAM/53, Charles Kleinknecht, *Présentation du M'Zab*, 22 novembre 1962, p. 19.

[83] *AU*, n° 81, 30 juin 1936, « La loi des 40 h par semaine favorise certains mais désavantage la majorité ».

[84] *AU*, n° 127, 29 juin 1937, « la loi des 40 h hebdomadaires » ; n° 128, 6 juillet 1937, « La loi des 40 heures. Lettre ouverte à son Excellence le Gouverneur général de l'Algérie ».

[85] En France au début du XX^e^ siècle, le débat sur la fermeture hebdomadaire des commerces le dimanche mobilise surtout les catholiques. Il est intéressant de noter que l'argumentation des ibadites n'est ici en rien religieuse et ne présente pas le dimanche comme un jour de repos chrétien. Sur le contexte français, se référer au dossier dirigé par Robert Beck et Matthieu Brejon de Lavergnee (éd.), « Combats autour du repos hebdomadaire (XIXe-XXe siècle) », *Histoire, Économie et Société*, 28-3, 2009, p. 3-122.

[86] *AU*, n° 149, 4 janvier 1938, « Sur la fermeture des épiceries le dimanche à Constantine. Application ou suppression des principes de liberté ? ».

n'en est qu'un indice supplémentaire. Du côté des oulémas, le partenariat avec l'élite commerçante du Mzab présente aussi un intérêt considérable.

II. Argent et mobilite, les outils de la conquete

L'alliance décrite entre oulémas et commerçants peut s'expliquer à l'évidence par le fait que la diaspora marchande procure aux oulémas deux des plus importants outils de leurs réseaux : l'argent et surtout la mobilité. Que ce soit par des dons aux oulémas, leur intéressement à des projets commerciaux, la constitution de réseaux de transports ou la diffusion d'informations, les commerçants apportent une contribution majeure à l'entreprise réformiste.

Le financement et les déplacements des oulémas réformistes sont des questions très présentes dans les archives de surveillance. Les acteurs réformistes sont pour la première fois repérés et mentionnés autour de telles questions, au lendemain de la Première Guerre mondiale. Jusqu'à l'indépendance de l'Algérie, ces deux points sont omniprésents, que ce soit sous la forme de demandes de permis de circuler ou sous celle de renseignements sur des quêtes. Une certaine prudence s'impose toutefois : non seulement des déplacements échappent à l'encadrement et à la surveillance coloniales, mais surtout les mouvements de fonds sont difficiles à cerner et leur évaluation s'avère souvent fantaisiste. Une prise de distance s'impose à leur propos, tout comme à l'égard des intentions que les administrateurs prêtent aux acteurs. Cela dit, la récurrence des notations indique l'importance de ces mouvements et leur caractère structurant.

A. Des oulémas en quête de financement

Les commerçants dans le nord sont un réservoir de devises pour les oulémas, lesquels procèdent très régulièrement à des collectes[87]. Ce recours aux subsides générés par l'émigration temporaire s'inscrit dans un mouvement généralisé au Mzab : relever la grande dépendance de la région vis-à-vis de l'activité économique du Tell est un passage obligé des descriptions du Mzab, comme ici en 1961,

[87] Il importe d'observer ici que les oulémas de l'AOMA ont aussi recours à ce procédé. J. Fromage montre que le financement des actions de la Fédération des Élus Musulmans du Constantinois passe aussi souvent par des quêtes. Les Mozabites sont donc loin de constituer une exception. Cf. J. Fromage, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale »...*, *op. cit.*, p. 466-468.

> La survie des cités du Mzab est conditionnée par l'émigration temporaire des habitants et sa réussite commerciale hors du Mzab.[88]

La quête des réformistes ne se cantonne pas au nord : commerçants et notables demeurés dans la vallée sont aussi sollicités. Les oulémas réformistes procèdent souvent à des collectes, se déplaçant en personne, dans le Tell ou dans le Mzab, à partir des années 1920.

La première trace de telles collectes remonte dans les archives coloniales aux années 1920. Elle a trait au développement du parti nationaliste tunisien, le Destour. Il s'agit d'un document de 1922, dans le dossier de surveillance consacré aux liens entre les Mozabites et Tunis. Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš et Bāʿalī b. Ṣāliḥ, aidés du cheikh Muḥammad Ṣāliḥ b. Yaḥyā, auraient effectué une collecte, officiellement pour la construction d'une mosquée à Tunis, mais dont le fruit aurait été versé au Destour[89]. Abū al-Yaqẓān aussi est soupçonné : il aurait, « procéd[é] à une collecte au Mzab et réussi à recueillir 25 000 francs qu'il fait parvenir au cheikh Abdelaziz Taalbi, chef du Destour tunisien. »[90] La question du financement de sa presse, à partir de 1926 a déjà été évoquée : là aussi, les subsides des commerçants sont convoqués, tout comme lors de l'interdiction du *Wādī Mīzāb* : Abū al-Yaqẓān aurait « envoyé des émissaires au Mzab dans le but de recueillir une somme importante afin de faire rapporter la mesure prise. »[91] Ce ne sont là que les premières occurrences d'une longue série.

Les quêtes peuvent servir à la défense des oulémas réformistes, lorsqu'ils sont mis en difficulté par l'administration coloniale. En septembre 1935,

> à la suite d'une lettre confidentielle adressée le 23 septembre 1935 par El-Khobzi Aïssa ben Amara, de Guerrara, commerçant à Biskra, à la djemaïet el-Islah, une quête a été faite parmi les membres et adhérents de cette association. Une somme de 150 francs a été recueillie et adressée le 24 septembre par Nedjar Salah ben Moussa à El-Khobzi Aïssa à Guerrara. Le prétexte de cette collecte serait la constitution éventuelle d'un avocat appelé à défendre Bayoud. Le bruit circulait en effet à cette époque, tant à Ghardaïa qu'à Guerrara, que si Bayoud suscitait à nouveau des incidents semblables à ceux du cimetière

---

[88] A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit.*, p. 344. Ce type d'observation est déjà fait durant les premières années de la conquête. Ainsi, C. Amat écrit : « Le Mzab est un pays naturellement si pauvre que les habitants ne pourraient y vivre sans les ressources du Tell, où ils possèdent d'assez nombreux immeubles. Il existe entre les Mzabites du Tell et ceux du Mzab une si intime relation que les premiers contribuaient pour plus d'un tiers au paiement de l'impôt qui nous était dû ». C. AMAT, *Le M'zab*..., *op. cit.*, p. 203.

[89] AWG, « Surveillance des Mozabites », de la Direction des Affaires indigènes au commandant du Territoire de Ghardaïa, 18 octobre 1922.

[90] ANOM/OA//78/365, « Abou el Ikdane Hadj Brahim », Annexe de Ghardaïa, 27 novembre 1939.

[91] ANOM/OA//78/365, « Abou el Ikdane Hadj Brahim », Annexe de Ghardaïa, 27 novembre 1939 ; ANOM/OA//78/365, dossier « Abou el Ikdane Hadj Brahim » : un courrier précise qu'il aurait alors reçu des financements de Béni Isguen, Guerrara, Ghardaïa, El Atteuf et Touggourt.

de Berrian en mai dernier, il serait envoyé à Adrar, en surveillance spéciale, comme l'avait été son ami Boudjenah.[92]

L'ensemble des membres de l'association *al-Iṣlāḥ* sont ici sollicités par le biais de ʿĪsā Ḫubzī.

La presse réformiste forme un relai des appels des oulémas à la générosité. *Al-Umma* lance, à quelques mois d'intervalle, deux appels : « Comment parvenir à obtenir l'argent des riches (*al-aġniyā'*) ? » et « Où sont nos riches quand nous entreprenons des projets de bienfaisance ? »[93]. C'est aussi dans la presse que les donateurs trouvent une partie des rétributions symboliques à leur générosité. Les journaux réformistes peuvent à l'occasion faire leur publicité. Le journal *al-Umma* relate à l'automne 1937 comment, à Guerrara, lors de sa fondation, l'association réformiste *al-Ḥayāt* se dote d'un président honoraire, ʿĪsā Ḫubzī, en même temps qu'un autre commerçant prospère, Qāsim b. Nāṣir Ǧāhlān, figure comme trésorier dans son bureau, présidé par Bayyūḍ. La rétribution symbolique des commerçants donateurs est ici évidente : ʿĪsā Ḫubzī gagne, outre la présidence d'honneur, d'être présenté dans *al-Umma* comme « le promoteur et le bienfaiteur » de l'association réformiste.[94]

Les collectes sont liées au développement des activités des oulémas, notamment éducatives. C'est dans ce dernier domaine que leurs besoins financiers sont les plus importants et ils procèdent régulièrement à des quêtes. L'idée que les plus riches ont pour devoir de développer l'instruction de leurs propres enfants, mais aussi des nécessiteux, est déjà développée dans les années 1920[95]. Dans un article de février 1927, Bakīr b. al-Ḥāǧǧ Sulaymān propose deux solutions pour développer l'enseignement (*al-taʿlīm*). D'une part, les familles riches doivent éduquer leurs enfants (« un animal vaut mieux qu'un enfant qui ne va pas à l'école », écrit-il) et les inscrire enfants dans des écoles prestigieuses destinées à l'élite. D'autre part, elles doivent soutenir la création d'une association par l'élite de la communauté (*umma*), destinée à aider les familles pauvres à éduquer leurs enfants[96].

Cet appel aux plus riches est relayé dans la presse réformiste : *al-Umma*, en avril 1936, fait appel « aux riches » pour aider les jeunes gens doués mais pauvres à continuer leurs études dans des cycles d'enseignement supérieur[97]. Exemple plus direct d'appel aux dons, le 23 mars 1937, dans *al-Umma*, un article annonce le projet de construction d'une nouvelle

---

[92] ANOM/OA//76/331, « Au sujet du cercle el-Houda », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 janvier 1936.
[93] *AU*, n° 10, 20 novembre 1934, « Comment parvenir à obtenir l'argent des riches ? » ; n° 19, 5 février 1935, « Où sont nos riches quand nous entreprenons des projets de bienfaisance ? »
[94] *AU*, n° 145, 23 novembre 1937 : « Oued Mzab, association *al-Ḥayāt* de Guerrara, Assemblée Générale ».
[95] La question éducative est développée au chapitre V de cette thèse.
[96] *WM*, n° 19, 11 février 1927, « Où en est l'éducation ? ».
[97] *AU*, n° 71, 21 avril 1936, « Un mot (*kalimāt qaṣīra*) sur la pauvreté et l'enseignement supérieur ».

médersa. Face au grand succès rencontré par l'école, ses locaux s'avèrent trop exigus et l'équipe de rédaction fait appel à la générosité de ses lecteurs, de façon répétée.[98] Le financement des écoles de Guerrara, El Atteuf et d'autres encore se fait de la même façon, par des appels dans la presse, ou par des quêtes, lors de tournées d'oulémas dans le pays.

Les subsides ainsi récoltés peuvent aussi servir à étendre le réseau réformiste et leur capacité à desservir et encadrer leurs coreligionnaires du Tell. Ces activités nécessitent de pouvoir disposer de lieux de réunion. En 1951, il est ainsi question de l'achat d'un immeuble à Alger et, à en croire un bulletin de renseignements de l'Annexe,

> A Ghardaïa, le parti nationalo-réformiste procède[rait] à une collecte, en vue de recueillir la somme de 8 000 000 de francs, destinée à l'achat d'un immeuble à Alger et au paiement des frais d'élection et de déplacement des dirigeants du Syndicat des eaux. En fin août, le chiffre de 3 800 000 était atteint. Des lettres sont envoyées dans les Ksours du Mzab afin de poursuivre l'effort. L'immeuble en question serait au nom de la Société El-Islah et servirait de pied à terre aux réformistes de passage à Alger.

Et l'administrateur d'ajouter que « les conservateurs commentent ces agissements en affirmant que les réformistes ne reconnaissent qu'une arme pour lutter, l'argent, alors qu'eux n'ont que leur conscience. »[99] L'opposition est schématique, les opposants des réformistes disposant aussi de moyens, mais il est vrai que ce ne sont pas les mêmes. La dichotomie renvoie vraisemblablement à des pratiques de financement distinctes. Les réformistes n'ayant pas le contrôle des *ḥalqa*, ils ne bénéficient pas des prébendes des mosquées du Mzab[100] et ils doivent procéder à la recherche de soutiens financiers alternatifs[101]. Progressivement, un modèle de tournée se dégage, qui mène les réformistes de ville en ville dans le Tell, donnant conférences et causeries et procédant à des collectes de dons. En 1946, les chemins de Bayyūḍ et Abu al-Yaqẓān se croisent alors qu'ils sont tous deux en tournées.

> Le dimanche 12 avril, Bayoud en compagnie du nommé Barbouch, commerçant à St-Arnaud [El Eulma], est revenu à Guerrara. Il a pris certains papiers pour repartir immédiatement dans la même nuit en direction de Biskra d'où il venait. A poursuivi son voyage sur Constantine où il a rencontré Aboulikdan de retour d'une tournée faite à Bône, Guelma, Souk Ahras à l'effet d'y collecter de l'argent. Là ils auraient été rejoints

---

[98] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 12 mai 1937 ; *AU*, n° 40, 20 août 1935 et n° 114, 23 mars 1937.
[99] ANOM/OA//105/208, bulletin de renseignements, septembre 1951.
[100] Hormis celles de Berriane et Guerrara. La question du financement des *ḥalqa* par les fondations pieuses est abordée plus avant au chapitre VI de cette thèse.
[101] Des commerçants soutiennent aussi les conservateurs, comme Abū Kāmil, mais ils sont bien moins nombreux et, surtout, les oulémas conservateurs ne procèdent pas à des tournées et des collectes systématiques dans le Tell.

> par d'autres collecteurs venant des départements d'Oran et d'Alger. Cet argent groupé et représentant une très forte somme a été remis à Bayoud avant son départ pour Tunis.[102]

L'organisation des collectes est rodée. Abū al-Yaqẓān procède à une tournée dans le nord-est du Constantinois tandis que Bayyūḍ se concentre sur le sud du département. D'autres collecteurs s'occupent quant à eux de quêter auprès des Mozabites des départements d'Oran et d'Alger. Les montants recueillis ne sont pas précisés. Le chef d'Annexe ajoute que

> dans le même ordre d'idée on signale à Béni Isguen le 6 avril l'arrivée du nommé Tfiech el Hadj Abdallah venant de Souk Ahras. Il a organisé le dimanche 7 avril au soir une réunion au café de la djemaa de Béni-Isguen. Le Caïd y aurait assisté avec tous les Tfiech et les Tirichine. Le but semble être de donner des nouvelles du cheikh Bayoud et des sommes récupérées.[103]

Là encore des familles d'oulémas et de commerçants, notables de Béni Isguen, sont en jeu et les quêtes vont de pair avec un travail d'information et une fidélité construite dans la durée.

En effet, ces levées de fonds se répètent avec régularité : en mai 1946, « une collecte faite dans le plus grand secret en milieu mozabite aurait rapporté 90 000 francs. » Là encore, Bayyūḍ en est le destinataire[104]. En 1953, le cheikh, encore,

> fait organiser […] plusieurs collectes dans les milieux mozabites du Nord. Deux collectes entreprises par les nommés Daddi Addoune de Guerrara et Boubekeur Salah de Ghardaïa n'ayant pas été fructueuses, le cheikh Bayoud s'est déplacé lui-même en compagnie de ce dernier, en Oranie, où ils auraient recueilli une somme assez importante.[105]

Bayyūḍ se déplace en personne, probablement parce que les dons sont conditionnés à sa capacité à mobiliser ses coreligionnaires et à la qualité des relations interpersonnelles qu'il a nouées. En retour, cette capacité à lever des fonds contribue à faire de lui un leader et lui donne les moyens de ses ambitions.

Il est aussi procédé à une autre forme de collecte. Menée pour les projets pédagogiques des oulémas, elle est elle-même un outil de formation de la jeunesse : les élèves des écoles réformistes lèvent des fonds. En août 1955, les élèves de la mission étudiante à Tunis donnent une tournée de représentations théâtrales au Mzab, à Berriane, Ghardaïa et Bou Noura. Ils jouent une pièce de théâtre, à l'issue de laquelle ils effectuent une collecte parmi le public, « destinée à payer les réparations de la maison des étudiants mozabites de Tunis ». Selon l'administrateur, ils auraient recueilli 30 000 francs à Berriane[106]. Ces apprentis oulémas

---

[102] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, « fiche de renseignements sur Bayoud », 9 avril 1946.
[103] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, « fiche de renseignements sur Bayoud », 9 avril 1946.
[104] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, « au sujet de Bayoud et Fillali », 30 mai 1946.
[105] ANOM/OA//93/392, bulletin de renseignements mensuel, janvier 1953.
[106] ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuel, juillet-août 1955.

apprennent ainsi à gagner de l'argent pour leurs œuvres. Dans quasiment tous ces exemples, le terme même de « tournée » l'indique, la mobilité des oulémas est en jeu. La question pécuniaire est inséparable de la capacité des réformistes à se déplacer et à exercer simultanément leur influence au Mzab et dans le Tell.

B. Commerce et communication : articuler les galaxies de la nébuleuse

Que ce soit par les déplacements ou par les communications, la capacité à être en lien avec le Tell et à articuler les différents espaces de la nébuleuse réformiste est déterminante pour les oulémas. Dans une situation coloniale contraignante, les commerçants ont la capacité la plus grande à circuler, quand les oulémas voient leurs propres déplacements encadrés, restreints et surveillés. Hormis durant un intermède, de 1937 à 1939, les habitants des Territoires du Sud désirant se rendre dans un territoire voisin, ou un département du nord, sont soumis à l'obligation de demander à l'administration locale des permis de voyage, obligation à laquelle les habitants musulmans des trois départements du Tell ne sont plus soumis depuis juillet 1914[107]. Le Gouvernement général justifie cette situation exceptionnelle des Territoires du Sud en invoquant les nécessités du maintien de l'ordre, dans des régions où il n'y a pas encore d'état civil (son établissement commence seulement en 1927 à Ghardaïa). Les commerçants mozabites domiciliés dans le Tell circulent librement entre les trois départements et les permis leurs sont accordés facilement pour se rendre dans les Territoires du Sud. Pour les Mozabites domicilié au Mzab, en temps normal, les permis sont facilement donnés aux commerçants, leurs activités étant considérées comme vitales pour l'économie de la région. Un arrêté, pris le 20 août 1937, supprime également ces dispositions pour les habitants des Territoires du Sud. Elles sont toutefois rétablies en 1940, le temps de la guerre. En plus de cela, un durcissement est observé dans l'attribution des permis de voyage durant les premier mois de la deuxième Guerre mondiale, l'administration cherchant, « à limiter le plus possible le nombre des voyageurs et établi[ssant] de nouvelles règles – telles que l'obligation du permis sanitaire – afin de restreindre les déplacements »[108].

Le contrôle exercé sur les oulémas réformistes est plus sévère encore (mais aussi fluctuant), ceux-ci étant, à partir de la fin des années 1920, assimilés à des militants politiques suspects. L'administration tente de limiter la capacité d'ubiquité des réformistes en

[107] Jusqu'en 1913, les musulmans qui se rendent en dehors de l'arrondissement de la commune de leur domicile sont tenus de se munir d'un permis de voyage. Cette obligation est supprimée en territoire civil le 15 juillet 1914 et reste applicable dans les Territoires du Sud, sous administration militaire.
[108] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*

restreignant leurs déplacements : cela se traduit par des mises en résidences surveillées, des refus de demande de permis de circuler, ou bien l'allongement sans fin des délais et des démarches à effectuer en vue de leur obtention, tout particulièrement à la fin des années 1930 et durant les années de guerre. Dans le volumineux dossier de surveillance consacré par le service des Affaires indigènes au cheikh Bayyūḍ, la part des questions ayant trait à la mobilité est frappante. Le cheikh se retrouve ainsi assigné à résidence à Guerrara en 1940. A d'autres moments, des permis pour se rendre à Touggourt, Constantine ou Alger lui sont refusés. Dernier type de contrainte, il peut se voir interdire l'accès à certaines villes, notamment les ksour centraux du Mzab[109]. Le commerce et, de façon plus générale, les affaires financières ou juridiques, vont dès lors lui servir – mais aussi à d'autres oulémas – à pouvoir circuler. C'est là le deuxième intérêt de leur alliance avec les commerçants.

Un réseau de commerçants et d'oulémas se dessine ainsi, faisant pendant à celui, déjà esquissé, des journalistes. Là encore, les réformistes font montre de leur capacité à jouer simultanément sur plusieurs échelles. L'administration coloniale ne s'y trompe pas, qui surveille tout cela attentivement et note les liens qui unissent l'activité partisane au Mzab et celle du nord du pays, comme en 1940 :

> A noter que l'activité du parti Bayoud au Mzab est fonction de l'activité de ses partisans dans les villes du Tell.[110]
> L'activité du parti Bayoud [...] se manifeste dans les villes du Tell dès le début du mois de juin. Les partisans se réunissent à Alger, Maison-Carré, Blida, Constantine et Guelma. Arrivent au Mzab des tracts rédigés en arabe notamment contre certaines personnalités de Beni-Isguen. Un peu plus tard, c'est une lettre anonyme assez largement diffusée dans cette même tribu, et contenant des injures à l'égard du muezzin de la Mosquée. Cette lettre, comme les autres, vient du Nord.[111]

A l'évidence, Alger et d'autres villes du nord sont, à l'instar de Guerrara ou de Berriane, des nœuds des réseaux réformistes ibadites. Cela s'explique, outre la présence nombreuse de commerçants venus du Mzab, par le fait qu'Alger est un centre de décision.

Les Mozabites qui se trouvent dans la capitale tentent d'infléchir les politiques et d'obtenir du Gouvernement général ce que leur refuse l'administration locale[112]. Le bulletin annuel de l'Annexe de Ghardaïa, en 1940, mentionne les « réunions fréquentes [qui] ont lieu à Maison-Carré et à Alger ». Elles se tiendraient sous les auspices de proches des réformistes,

---

109 AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1940 ; ANOM/9H/85, surveillance indigène, « dossier concernant le cheikh Bayoud Brahim ».
110 AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1940.
111 AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1940.
112 Les relations avec l'administration seront étudiées au chapitre VII.

Sulaymān b. Yūsuf et ʿĪsā Ḫubzī. L'administrateur estime qu'elles « ont pour but de faire muter le capitaine chef d'Annexe ».[113] L'accusation n'est pas infondée : certains acteurs mozabites, parmi lesquels des réformistes, tentent – et parfois réussissent – à faire pression sur les décideurs, par des interventions directes et des opérations de communication dans la presse algéroise. C'est une des fonctions du « congrès mozabite » tenu, en 1936, au cimetière ibadite d'Alger, organisé par Abū al-Yaqẓān, des notables et des militants réformistes.

> Le 2 juillet, le cimetière mozabite d'Alger sert de lieu de réunion à des commerçants convoqués pour un motif imprécis à la diligence d'Aboulikdan, de Hadjout Brahim, Boudjenah Sliman et Omar ben Aïssa. Ceux-ci font clairement entendre qu'il s'agit de s'unir pour réclamer l'abrogation de la convention du 29 avril 1883 portant soumission du Mzab à la France.[114]

L'opération constitue un échec pour les réformistes, qui ne parviennent pas à faire triompher leurs positions. Elle est cependant caractéristique de cette capacité à jouer simultanément sur différentes scènes et à organiser des événements en milieu émigré, dans le Tell.

Face à ces obstacles, l'alliance des commerçants se révèle là encore précieuse pour les oulémas : non seulement les Mozabites émigrés dans le Tell leur font profiter de leur propre capacité à se déplacer mais ils construisent ensemble leurs réseaux de communication.

Les communications avec le Tell

Les relations avec le nord, ce sont aussi les courriers et les mandats échangés, notamment grâce au service postal. C'est là un des volets des relations des Mozabites, en général, et des réformistes, en particulier, avec l'administration locale. L'importance de ces infrastructures de communication est manifeste. Vigouroux, un temps chef d'Annexe, note que les relations des commerçants émigrés dans le Tell avec « le Mzab sont constantes et [que] l'installation du télégraphe, puis du téléphone, les a facilitées »[115]. La lecture de leur presse corrobore cette remarque : ces questions de communication y tiennent une certaine place. Des articles se plaignent de la qualité du service rendu par la Poste de Ghardaïa. En avril 1927, le *Wādī Mīzāb* adresse une « Lettre ouverte au directeur de la poste (*mudīr al-būsṭa*) et du télégraphe en Algérie », contre le bureau de poste de la vallée du Mzab (Ghardaïa) au sujet des lenteurs des transmissions télégraphiques. Il y est dit notamment que l'expéditeur d'un télégramme

---

[113] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1940.
[114] ANOM/10H/89, Section d'études des Territoires du Sud, M. Gardel, *Etude sur l'activité des oulamas dans les Territoires du Sud*, février 1938.
[115] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*

arrive bien souvent chez lui deux ou trois jours avant la réception de la dépêche envoyée[116]. D'autres plaintes sont émises à propos de retards ou de pertes de courriers[117].

L'administration semble en effet prête à manipuler les communications. En 1931, le chef d'Annexe adresse au commandant du Territoire, à Laghouat, « 26 exemplaires du journal *al-Maghreb*, adressés sous bande à des indigènes de l'Annexe » et « un rouleau d'exemplaires du même journal adressé au nommé Adoun Ben Baelhadj de Guerrara [cheikh 'Addūn] »[118]. *Al-Umma* en novembre 1937, publie une « lettre ouverte au directeur de la poste » et en février et mars 1938, un article en feuilleton dénonçant « la désinvolture qui règne à la direction de la Poste de Ghardaïa » : il se plaint des irrégularités dans la distribution du courrier au Mzab, et même de détournements, insinuant qu'ils touchent les réformistes. Un facteur auxiliaire mozabite se livrerait à ces exactions pour le compte du bachagha[119]. La plainte paraît justifiée, même si le phénomène ne touche pas que les réformistes : les archives de l'administration contiennent régulièrement des lettres et des mentions de journaux interceptés dans le courrier. En retour, *via* les employés locaux, les réformistes tentent aussi et parviennent à détourner à leur profit le service postal. En novembre 1948,

> à l'occasion des élections des grands électeurs, et dans une autre circonstance, deux Mozabites employés des PTT ont violé le secret des liaisons téléphoniques et télégraphiques au profit d'un çoff [...]. Le Cheikh Beyoud est actuellement à Alger, il intrigue pour que les deux agents ne soient pas inquiétés.[120]

Une affaire similaire éclate un an après. Le gérant de la Poste de Ghardaïa est manifestement proche des réformistes[121]. Les services de communications de l'administration française font l'objet de pressions de la part des réformistes comme de leurs adversaires, ce qui témoigne de l'appropriation très poussée de ces services par les populations locales[122].

Des chiffres donnés pour la fin de la période coloniale confirment que ces outils de communications sont essentiels à l'insertion du Mzab dans le tissu économique algérien. En 1961, le réseau téléphonique dessert 280 abonnés répartis dans les sept ksour. Le nombre annuel de communications s'élève à 85 000 environ, avec une moyenne de 500 par jour. Il en

---

[116] *WM*, n° 26, 1er avril 1927.
[117] *WM*, n° 31, 13 mai 1927, article signalé dans ANOM/15H23, « Ouadi-Mizab ».
[118] ANOM/OA//78/365, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, « sur le journal el Moghreb et Boudjenah », 7 avril 1931.
[119] *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « lettre ouverte au directeur de la poste » ; *AU*, n° 155, 156 et 158, 22 février, 1er et 15 mars 1938, « La désinvolture qui règne à la direction de la Poste de Ghardaïa ».
[120] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1948.
[121] En novembre 1949, un réformiste d'El Atteuf, Sulaymān b. Yūsuf, fait pression à Alger sur l'administration des PTT « pour empêcher la révocation du gérant indélicat de l'Agence postale de ce centre », cf. ANOM/OA//93/391, rapport mensuel de renseignements, novembre 1949.
[122] L. Vigouroux, « L'émigration mozabite dans les villes du Tell algérien »..., op. cit.

va de même pour les services financiers offerts par les PTT : en 1938, le chiffre d'affaires de leur bureau à Ghardaïa s'élève déjà à 40 millions de francs[123], date à laquelle celui de Tamanrasset a un chiffre d'affaires dix fois moins élevé, 4 200 000 francs[124]. Le chiffre d'affaire réalisé au Mzab est davantage comparable aux sommes que les émigrés kabyles en métropole envoient dans leur région d'origine. En 1930, la circonscription de Fort-National (Larbaâ Nath Irathen) reçoit 29 millions de francs, en mandats postaux[125].

Face aux entraves posées par l'administration, mais aussi dans le prolongement des pratiques préexistantes, les oulémas usent d'autres réseaux pour circuler, acheminer leurs courriers ou des fonds. A l'image d'Aṭṭfayyiš qui acheminait son courrier et ses devises par la famille de son imprimeur plutôt que par la Poste[126], il est fait mention à plusieurs reprises de fonds issus de collectes, transportés par des oulémas ou des commerçants[127]. Les traces de ces circulations sont plus rares dans les archives coloniales, puisqu'il s'agit d'échapper à cette surveillance, mais il est très clair que le courrier passe par des réseaux parallèles, ceux de la diaspora commerçante, qui font la navette entre le Tell et le nord. C'est aussi une des fonctions du réseau de transport mis en place par Bayyūḍ avec l'appui de 'Īsā Ḫubzī : contourner les services existants, construire sa propre infrastructure de transport. Les oulémas peuvent enfin employer tout simplement les voitures particulières des Mozabites les plus riches qui en disposent, le diaire des pères blancs en témoigne à plusieurs reprises[128].

Les éléments d'une alliance, d'un soutien mutuel entre oulémas et commerçants sont manifestes, tout comme l'intérêt que les premiers ont pu y trouver. Du côté des commerçants, le soutien des oulémas présente aussi bien des intérêts, notamment celui de donner un sens religieux et de légitimer leurs pratiques commerciales et de consommation.

---

[123] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit*. La croissance continue au Mzab : les mouvements de fonds postaux se montent à « près de deux milliards d'anciens francs » en 1961. ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 10.
[124] Annick Lacroix note cependant qu'avec la guerre son chiffre d'affaire prend des proportions qu'elle juge considérables, plus de 20 millions de francs de chiffre d'affaires en 1942, ce qui est toujours bien en deçà de Ghardaïa. A. LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée*..., *op. cit*., p. 665.
[125] *Ibid*., p. 589.
[126] Philip SADGROVE, « From Wādī Mīzāb to Unguja: Zanzibar's Scholarly Links », *in* Scott S. REESE (éd.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, 2004, p. 184-211.
[127] ANOM/OA//76/331, « Au sujet du cercle el-Houda », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 janvier 1936.
[128] Cf. AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947), juin 1945 et 12 juillet 1946.

III. CONSTITUTION D'UN *ETHOS* ET BIENS DE SALUT

L'alliance entre les oulémas et les commerçants va de pair avec une inflexion du discours jurisprudentiel et, plus largement, éthique des oulémas, au moins partiellement guidée par le souci d'accompagner les commerçants. Les termes de l'échange tiennent dans la promesse faite aux commerçants de biens de salut (*Heilsgüter*), aussi bien célestes que terrestres[129]. Il ne s'agit pas uniquement de stratégies matérielles, mais d'une alliance, dans laquelle intérêts spirituels et matériels sont indissociables. Les oulémas réformistes, ayant besoin de finances pour développer leur activité religieuse, sont conduits à modeler leur discours en fonction des évolutions de l'activité économique. Ils développent une éthique réformiste, à destination des commerçants et adaptée à leur éthos, au sens d'une « éthique pratiquée », d'« un système de dispositions qui impriment une orientation donnée à l'action, qui la structurent en une véritable conduite de vie »[130]. La nécessité de refonder une éthique et de proposer de nouvelles normes à des groupes entiers d'acteurs ne peut se comprendre qu'à l'aune d'un contexte de bouleversements socio-économiques profonds.

A. Un paysage social et économique en complète reconfiguration

> Après les militaires et les fonctionnaires, avec l'avènement du camion, la piste mène au Mzab artisans, commerçants, touristes européens, mais moins qu'elle n'amène vers les grandes villes du Nord un nombre croissant de jeunes Mozabites, au fur et à mesure que se développe leur commerce. Ces hommes austères acquièrent souvent l'aisance, parfois la fortune, sans cesse de besoins nouveaux, où que leurs yeux se tournent, s'offre à leur regard le spectacle d'un monde nouveau et d'un pays en plein évolution.[131]

Dans cette citation de 1960, J. Carreau-Gaschereau, administrateur et auditeur au CHEAM, pointe les bouleversements induits dans la société locale par les migrations de travail : les hommes qui ont émigré reviennent changés, par leur enrichissement et par leur expérience des villes du Tell. Il fait du réformisme une conséquence de cette migration, ce qui est un peu

---

[129] Dans leur acception wébérienne, « les divers biens de salut (*Heilsgüter*) promis et proposés par les religions ne doivent nullement être considérés par le chercheur empirique comme se rapportant seulement ou même prioritairement à l'« au-delà ». [...] Les biens de salut proposés par toutes les religions, primitives ou civilisées (*kultiviert*), prophétiques ou non, se rapportent d'abord très lourdement à ce monde ci (...) ». Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 345-346.

[130] Jean-Paul WILLAIME, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme. », *in* Danièle HERVIEU-LEGER et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, P.U.F., 2001, p. 97.

[131] ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.

schématique[132], même si le changement social constitue un des facteurs de l'évolution du religieux. Le premier XX^{e} siècle est le temps de grands bouleversements socio-économiques.

1. L'insertion accélérée du Mzab dans le territoire algérien

Il s'agit tout d'abord d'une période d'extraversion accrue d'une économie, depuis longtemps marquée par le commerce au long cours et les migrations de travail. Par son intégration, à bien des égards réussie, dans le capitalisme colonial, le Mzab connaît des bouleversements, à commencer par l'émergence d'élites économiques nouvelles et l'adoption de pratiques commerciales et de consommation inédites.

Déjà implantés dans le nord du pays en 1830, les Mozabites ont vécu et se sont adaptés aux bouleversements que la domination coloniale a engendrés. Cela se manifeste notamment par l'accélération des migrations, évoquée plus haut, et qui prend une ampleur considérable au début du XX^{e} siècle. Autre évolution démographique remarquable : à partir des années 1940, des populations arabophones et malékites – souvent d'origine nomade – s'implantent dans la région, qui devient une zone d'immigration. S. Bendrissou donne en annexe de sa thèse un tableau démographique[133]. La constitution des chiffres et les catégories employées mériteraient d'être questionnées, mais l'ensemble donne une idée de l'importance du phénomène. A l'en croire, la population malékite du Mzab quadruplerait de 1926 à 1958, (passant de 6 263 à 25 700 personnes), alors que le nombre des ibadites est à peine doublé (de 22 440 à 42 709). La croissance des premiers, essentiellement migratoire, là où les seconds ne comptent que sur le solde naturel, est un autre indice de l'attractivité de l'heptapole et de la capacité de son économie à absorber un fort solde démographique[134].

Cette accélération des migrations devance l'amélioration et le développement des moyens de communication. Si une route est ouverte en 1883 et un service postal instauré, la première n'est qu'une piste et les communications restent lentes. Louis David, père blanc ayant vécu au Mzab durant plus de cinquante ans en témoigne, au soir de sa vie :

---

[132] Cela procède chez lui d'un oubli des relations continues entretenues par le Mzab avec d'autres régions et d'une sortie des Mozabites de l'histoire, comme en témoigne la suite de sa réflexion : « Dès lors, le retour au pays devient parfois un peu difficile […], une question de dessine […] : est-il sage, est-il seulement possible de refuser en bloc les idées du monde extérieur ? Le Mzab doit-il pour survivre se figer inexorablement dans le passé ou doit-il accepter une certain forme d'évolution ? »

[133] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*

[134] Les populations malékites qui s'implantent au Mzab proviennent des tribus nomades ou semi-nomades de la région : Chaamba, Bānī Marzūq et Mḏabīḥ pour la pentapole, Awlād Nā'īl pour Guerrara. Sommairement, leur sédentarisation est liée au déclin de l'économie pastorale et à l'essor économique du Mzab. Le développement de Ghardaïa comme pôle administratif à partir des années 1950, les entraves posées au nomadisme durant la Guerre d'Algérie et, enfin, la prospection puis l'exploitation d'hydrocarbures accroissent cette dynamique.

> Autrefois, je veux dire entre 1882 et 1910, le voyage Laghouat-Ghardaïa était autrement impressionnant, il fallait près de 48 heures de voyage effectif dans ces vieilles « pataches » réformées des villes du nord, étroites, branlantes, que tous les cahots de la piste faisaient gémir. Dans les endroits difficiles, les voyageurs étaient priés de descendre et même de pousser à la roue.[135]

La première automobile fait son apparition au Mzab en 1905, mais c'est à partir des années 1920 que ce moyen de locomotion supplante petit-à-petit les caravanes, lesquelles ne déclinent véritablement qu'après 1945[136]. Durant la Première Guerre mondiale, puis dans l'entre-deux-guerres, le développement de lignes d'autocars insère davantage les Territoires du Sud dans la colonie : les migrations s'accélèrent et des habitudes de consommation nouvelles arrivent parallèlement dans le Mzab. Plusieurs services d'autobus privés s'y développent. En 1916 est créée la ligne Laghouat-Ghardaïa et, peu après, la ligne Alger-Ghardaïa. Le plus gros entrepreneur de transports est 'Abd Allāh Abū Kāmil. En 1918, il fonde, avec d'autres commerçants mozabites et un investisseur algérois, la Société des Transports du Sud-Algérien, au capital de 600 000 francs[137]. Des entreprises plus modestes sont créées, comme une ligne Ghardaïa-Metlili, tenue par un certain Ibrāhīm Baḍlīs, trihebdomadaire, et une autre, hebdomadaire, Ghardaïa-El Atteuf. Toutes deux sont absorbées en 1939 par l'entreprise d'Abū Kāmil[138]. Pour ce qui est des liaisons avec le Tell, le lieutenant-colonel Vigouroux note, en 1945, que « les lignes d'autobus ou de chemin de fer desservant les itinéraires » entre le Mzab et Alger, Oran ou Constantine « sont fréquentées sans cesse par les Béni-Mzab. »[139]

Dernier temps de cette intégration : les années 1950. En 1951 est achevé l'asphaltage du tronçon Laghouat-Ghardaïa de la « route impériale n° 1 », qui relie Alger au Sud *via* le Mzab. Plus au sud, de Ghardaïa vers El-Goléa les travaux ne reprennent qu'en 1957[140]. Les recherches de gisements d'hydrocarbures, entamées à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ne sont pas étrangères à ces améliorations. Un rapport de 1955 note l'activité des transports, stimulée par « l'intense activité des missions de géophysique et de recherches pétrolières dans le Sahara »[141]. Des camions d'une puissance jusqu'alors inconnue apparaissent dans la région.

---

[135] CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, p. 1.
[136] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 9.
[137] Gilbert MEYNIER, *L'Algérie révélée : La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX^e^ siècle*, Genève, Droz, 1981, p. 665.
[138] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites...*, *op. cit.*, p. 99.
[139] L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*
[140] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 9.
[141] ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1955.



Figure 28 : Camion Berliet T100 n° 2, 700 chevaux. Source : CCDS

Photographié par un père blanc, certainement impressionné par sa taille et qui a placé un enfant en guise d'échelle, le camion Berliet T100, est conçu pour l'exploitation pétrolière au Sahara. Exposé au salon automobile de Paris en 1958, il figure alors parmi les plus grands modèles produits au monde et est emblématique des changements à l'œuvre dans le Sahara central, désormais très accessible et où l'homme détient, par les forages, une capacité inédite à transformer son environnement[142].

En 1956 est découvert, à 70 km de Berriane, le plus grand gisement gazier d'Afrique, Hassi R'mel, l'année même où le gisement pétrolier de Hassi Messaoud est mis au jour, à 80 km de Ouargla[143]. Ghardaïa est au cœur du transit entre Alger et les zones stratégiques militaires (In Ecker, In Salah) ou industrielles du Sahara[144] et forme, dès 1962, le carrefour d'un réseau d'excellentes routes. Goudronnées, elles mènent à Alger (670 km), Ouargla (180 km), Hassi Messaoud (280 km) et El Goléa (270 km). A ce réseau principal s'articulent des voies secondaires, goudronnées, qui desservent tous les ksour.

---

[142] Cf. Francis DREER, *L'atlas des camions de chantier*, Issy-les-Moulineaux, Glénat, 2006 et http://www.fondationberliet.org/la-collection/collection-camions-vehicules/berliet-t100-n%C2%B02-1957/, site consulté le 21 octobre 2014.

[143] Le 15 juin 1956 est découvert Hassi Messaoud et le 17 novembre, Hassi R'mel. Quelques mois auparavant, le 5 janvier, un autre important gisement pétrolier avait été découvert à Edjeleh, dans la région d'In Amenas. Ces découvertes sont le fait de filiales du BRP (Bureau de recherches pétrolières), à l'origine des activités de recherches depuis la fin du conflit mondial. Cf. Hocine MALTI, « Le pétrole saharien et son rôle dans la guerre de libération (1956-1962) », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris, Alger, La Découverte, Barzakh, 2012, p. 553-564.

[144] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 6.



Figure 29 : Trois autobus dans le centre-ville colonial de Ghardaïa. Source : CCDS.

Le cliché est pris dans l'une de deux rues principales construites par l'administration coloniale autour du ksar de Ghardaïa, dans le style dit « néo-soudanais », développé pour les bâtiments publics des Territoires du Sud. L'autobus de droite, qui dessert Ghardaïa, Le Caire et Suez, indique l'existence d'itinéraires de long cours Est-Ouest.

En 1946, l'aviation vient à son tour accélérer les échanges. Un père blanc note :

> depuis juillet fonctionne deux fois par semaine la « liaison Alger-Ghardaïa » et retour dans la journée. C'est la Cie Gal Transsaharienne - Cie privée - qui nous rend ce service. Le service postal en est sérieusement accéléré. Nous recevons le journal du jour, le jour où vient l'avion. Une lettre de France, qui tombe bien arrive de Reims à Ghardaïa en 48 h. Pas mal.[145]

Et le missionnaire d'ajouter que « les Mozabites, hommes et femmes, n'hésitent pas à utiliser ce moyen de locomotion moderne, et ne reculent pas devant le prix du passage. Trajet simple : 3500 francs. »[146] Comme pour les communications postales et téléphoniques, l'appropriation par les populations locales semble aboutie.

Durant ces décennies, les conditions et le niveau de vie évoluent vite, aussi bien du fait de la mise en place d'infrastructures par les autorités coloniales, que du fait du développement économique, régional comme dans le Tell. Nouveauté d'importance, l'électrification de Ghardaïa et de Berriane est lancée en 1935. En 1936, Ghardaïa, Mélika, Béni Isguen et El

[145] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.
[146] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.

Atteuf sont raccordées au réseau. Bou Noura et Berriane le sont en 1946 et 1948. Guerrara n'est électrifiée qu'en 1958.[147] En 1961, le nombre d'abonnés s'élève à 5 900 pour l'éclairage simple et 540 pour la force motrice[148]. Au même moment est mis en place un réseau hydraulique, branché à des forages artésiens. Le premier est signalé en juillet 1937, l'eau vient de 450 m de profondeur[149]. En 1961, C. Kleinknecht se félicite que l'eau potable coule dans tous les ksour et recense 5139 branchements[150].

Certains Mozabites ont su tirer grand profit de cette dynamique d'insertion. Ils sont notamment précurseurs dans les transports en commun, leurs entreprises dominant largement le marché, des années 1930 à la fin des années 1950, date à laquelle des acteurs malékites s'affirment, une compétition confessionnelle sous-tendant cette évolution[151]. L'intégration nationale et le développement commercial ne sont pas sans incidence localement.

2. « La deuxième banque de France ? »

Les transformations des pratiques commerciales sont profondes : alors qu'ils étaient surtout commerçants de détail, les Mozabites de la diaspora marchande prennent progressivement pied dans le commerce de gros au cours des années 1930[152]. La tendance à se grouper en sociétés se manifeste plus clairement après la Seconde Guerre mondiale. Des Mozabites fondent des établissements commerciaux spécialisés, groupés par secteur, notamment dans le tissu. A Constantine, dans les années 1940, ils constituent des groupes d'achats qui passent directement commande de marchandises dans des usines en Europe[153]. Les importants capitaux nécessaires à de telles entreprises conduisent à l'éclatement du cadre familial et segmentaire : les commerçants s'associent avec des Mozabites d'autres fractions (*ašira*), d'autres ksours, ou avec des non-Mozabites. S. Bendrissou évoque ainsi à Bordj Bou Arreridj, « les Messagers du Sahara », association d'un Mozabite, d'un « Européen » et d'un

---

[147] S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*, p. 80.
[148] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 7.
[149] Il faut attendre la fin des années 1940 pour que l'usage des eaux artésiennes se généralise. Cf. AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 19 juillet 1937 ; cf. aussi, dans *AU*, n° 109, 9 février 1937 : une brève annonce la stupeur de la population de Ghardaïa à la vue des foreuses destinées à creuser le puits ; ou encore, *AU*, 27 juillet 1937, n° 131, « bonne nouvelle pour les amoureux fous de l'eau » annonce la mise en fonction du puits.
[150] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 7.
[151] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 9.
[152] Les pratiques commerciales des Mozabite avant le XX^e^ siècle n'ont pas été étudiées, ce qui rend difficile une véritable mise en perspective. Le commerce de gros constitue une véritable nouveauté dans les années 1930 par rapport à ce qui est observé depuis le mitan du XIX^e^ siècle. G. Meynier note, à propos des années 1910-1920, que « les exemples d'enrichissement d'une bourgeoisie mozabite ne se comptent pas », ce qui a sans doute contribué à la constitution d'entreprises plus importantes encore dans les décennies suivantes. G. MEYNIER, *L'Algérie révélée…*, *op. cit.*, p. 665.
[153] ANOM/9H/85, 1947-48. Réf. citée par S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*

Algérien[154]. Cette politique commerciale très offensive leur permet d'occuper une place dominante dans certains marchés,

> ils finissent par y détenir un véritable monopole de fait, sinon de droit. Tel est [...] le cas surtout avec le commerce de l'épicerie de détail (90 % de la profession leur appartient) et même le commerce des tissus (50 % environ). Ce sont dans ces branches d'activités que les entreprises mozabites concentrent leurs efforts. Sur 1 489 entreprises mozabites[155], 729 s'occupent d'épiceries, 662 de commerce de tissus, et seulement 98 d'activités diverses (boucheries, bains maures, quincailleries, transports, etc).[156]

Dans une économie coloniale « dualiste »[157], où certains historiens notent l'existence d'« une ségrégation dans le domaine commercial entre les populations indigène et européenne même là où elles coexistaient »[158], les Mozabites constitueraient une exception. Ils adoptent les infrastructures de transport et l'outillage, mis en place par l'Etat colonial pour pourvoir « aux conditions d'établissement du capitalisme entrepreneurial »[159], et les détournent à leur profit. Leurs circuits commerciaux desservent les Algériens comme les colons[160]. Leur présence commerciale est exclusivement urbaine, ce qui est lisible à leur absence totale de la thèse consacrée par A. Nouschi aux populations rurales constantinoises[161]. L'importance de ces activités se lit aussi en négatif : durant la Guerre d'Algérie, dont les développements perturbent le commerce dans le Tell, les administrateurs notent les difficultés provoquées au Mzab par le retour d'employés licenciés et qui peinent à trouver un emploi[162].

Corolaire de cette capacité à s'intégrer dans l'économie et l'espace algériens, le statut du Mzab dans l'espace régional change : Ghardaïa devient la place commerciale la plus importante du Sahara central. En 1962, C. Kleinknecht, auditeur au CHEAM, y recense

---

154 S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites...*, *op. cit.*, p. 135 .

155 L'auteur précise ici que ce sont les statistiques pour l'année 1958, fournies par les autorités du cercle administratif du Mzab à Ghardaïa.

156 A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit.*, p. 345.

157 Dans une synthèse récente, J.P. Peyroulou évoque une « économie coloniale agricole et dualiste », opposant « économie capitaliste d'exportation très productiviste et agriculture indigène peu productive ». Jean-Pierre PEYROULOU, « 1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 324-328.

158 Cf. Johan H. MEULEMAN, *Le Constantinois entre les deux guerres mondiales. L'évolution économique et sociale de la population rurale*, Assen, Van Gorcum, 1985, p. 126-127. Il écrit notamment que « dans certains cas, la vie économique se présentait même sous la forme de deux circuits locaux fermés, l'un destiné aux indigènes et l'autre aux Européens ».

159 J.-P. PEYROULOU, « 1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne »..., *op. cit.*, p. 324.

160 Ainsi, à la fin de la période, un administrateur en stage au CHEAM note : « Souvent un même commerçant a un magasin en quartier européen et un autre en quartier musulman ». cf. ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18.

161 André NOUSCHI, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises*, St-Denis, Bouchène, 2013.

162 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel 1955.

environ 300 commerces, dont 219 sont entre les mains des Mozabites[163]. Les populations développent notamment des services, liés au trafic routier en extension : les ateliers, tôliers et garages, magasins de pièces de rechange et de pneus, se développent. Les entreprises de transports sont nombreuses et rayonnent d'Alger à l'extrême sud. Elles entretiennent un parc important (700 voitures et 346 poids lourds) qui donne du travail à 4 500 employés[164].



Figure 30 : CCDS I-0085 « Départ du car vers Niamey »

Fondée en 1933 par l'aviateur, explorateur et entrepreneur de transports, Georges Estienne (1896-1969), la Société algérienne de transports tropicaux remporte, grâce à des tarifs intéressants, une partie des itinéraires du Sud-est algérien, et au-delà vers le Sahel. La SATT dessert dès 1934 le parcours Ghardaïa-Tamanrasset, *via* El Goléa et In Salah[165]. L'autobus présenté ici va apparemment d'Alger à Niamey, itinéraire que la SATT dessert après la Seconde Guerre mondiale.

Ce développement ne va pas sans faire de jaloux. L'auditeur du CHEAM rapporte : « on dit : les Mozabites sont riches, le Mzab est la deuxième banque de France », avant de préciser qu'il « est vrai qu'il existe un certain nombre de grosses et moyennes fortunes », sans chiffrer ces dernières malheureusement[166]. En 1945, Vigouroux notait déjà :

---

[163] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 10.
[164] A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit.*, p. 343.
[165] A. LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée*..., *op. cit.*, p. 572.
[166] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 7.

> De très grosses fortunes se sont établies grâce au commerce du Tell ; les quantités considérables d'immeubles possédés dans les villes - maisons ou fonds de commerce, bains maures, etc - en sont des témoins.[167]

Les ibadites ne sont pas les seuls au Mzab à profiter, à partir de 1945, de l'intégration accélérée de la région dans l'économie coloniale et le territoire algérien. L'historienne S. Stein note que certains habitants du Mzab de confession juive, malgré leur statut juridique discriminé, en regard de celui des juifs du Tell, parviennent à construire de belles fortunes. Ils investissent dans le transport, les entreprises touristiques et bénéficient du boom industriel provoqué par la découverte des hydrocarbures sahariens[168]. Eux aussi contribuent aux changements locaux.

Au seuil des années 1925, à voir le parc automobile, les mouvements de fonds, les témoignages sur le niveau de vie, la présence d'appareils électroménagers et, enfin, celle d'organismes de crédit, il est clair que les techniques commerciales, comme les modes de vie et de consommation du Mzab ont été totalement bouleversés[169]. Le témoignage du P. David évoque aussi les « hôtels, immeubles, entreprises de toutes sortes, hôpital, clinique, banques, etc. qui, depuis un certain nombre d'années, se construisent à une cadence accélérée »[170]. Ces transformations sont commentées et prises en compte par les oulémas réformistes.

B. Un discours économique réformiste ?

La tenue d'un discours économique par les oulémas n'est pas nouvelle, elle remonte au moins au VIII^{e} siècle. Au Sahara, la prise en charge des questions économiques fait partie du rôle d'encadrement social des oulémas, lequel a vraisemblablement émergé au XIV^{e} siècle, lors de l'appropriation par les populations oasiennes des ressources du *fiqh*[171]. Ce discours connaît cependant une évolution, à la mesure des inflexions subies par l'économie du Mzab avec son insertion dans l'ensemble algérien. La presse est le lieu où les oulémas développent un discours économique, tributaire de la rationalité du *fiqh*, mais aussi – et de plus en plus – profondément intégré à la rhétorique réformiste du progrès et de la modernité. Le discours éthique n'est pas toujours distinct du discours jurisprudentiel. Ses destinataires sont « les

---

167 L. VIGOUROUX, « L'émigration mozabite »..., *op. cit.*

168 Sarah A. STEIN, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, p. 116-118.

169 Cf. ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 6 et 10.

170 CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, p. 1.

171 Ismaïl WARSCHEID, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIII^{e} siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014. Pour une étude des discours économiques dans le Sud-ouest saharien aux XIX^{e}-XX^{e} siècles, cf. G. LYDON, *On Trans-Saharan Trails...*, *op. cit.*

riches », catégorie qu'ils interpellent souvent d'un « Vous les riches ! (*ayuhā al-aġniyā'*) ». Les rédacteurs s'adressent à eux de façon exigeante, mais ils n'en cautionnent pas moins – à certaines conditions – leurs activités, auxquelles ils accordent une grande valeur.

Dès ses débuts, le *Wādī Mīzāb* d'Abū al-Yaqẓān analyse et expose, dans une série d'articles, les fondements du système capitaliste. Un premier article, publié en feuilleton, est consacré d'abord aux principes généraux du système bancaire et monétaire, à son histoire, et détaille l'évolution des modes de paiement[172]. La suite explique la fabrication de la monnaie, notamment de papier, disant s'inspirer d'un ouvrage américain[173]. Les publicistes ne développent pas de rubrique économique à proprement parler, mais ils ont à cœur de couvrir ce genre d'actualité et de vulgariser des connaissances en la matière. Ils diffusent nombre d'informations plus ou moins anecdotiques : le 7 janvier 1927, le *Wādī Mīzāb* rapporte que « la radio française a annoncé que les dettes de la France s'élèvent à 506 234 227 de francs »[174]. Autre exemple, en 1934, *al-Umma* relate la « création d'un institut de commerce à Tunis »[175] et de « l'entreprise des textiles de l'est »[176].

Des oulémas contributeurs c'est Bakillī qui se spécialise dans la vulgarisation économique, y consacrant de forts longs articles. En novembre 1926, il cite, sur « l'économie, sa naissance et son rapport avec les sciences », des économistes célèbres, comme Adam Smith (1723-1790), François Quesnay (1694-1774) et Anne Turgot (1727-1781). Il cherche à démontrer que l'économie est une science (*'ilm*) comme les autres. Une réflexion qui rejoint celle, menée en décembre de la même année, sur « les sciences dont nous avons besoin », parmi lesquelles il cite l'économie au côté des sciences religieuses[177]. Son érection au rang de « science », dotée de sa rationalité propre[178], est contemporaine de la reconfiguration du *'ilm* – et plus largement des savoirs –, entre deux guerres. En novembre 1926, le cheikh expose dans un article intitulé « l'économie » les trois points essentiels du développement économique : la

---

[172] *WM*, n° 1, 1er octobre 1926, « Le système monétaire et bancaire ».

[173] *WM*, n° 2 et n° 3, 8 et 15 octobre 1926, « Comment sont fabriquées les pièces de monnaie et les billets de banque ? ». L'article, signé du pseudonyme « al-Šayḫ », ne précise ni le titre ni l'auteur de cet ouvrage. Il n'est pas non plus possible de déterminer s'il a été tiré d'un autre périodique.

[174] *WM*, n° 15, 7 janvier 1927, « les dettes de la France ».

[175] *AU*, n° 3, 6 octobre 1934, « création d'un institut de commerce à Tunis ».

[176] *AU*, n° 10, 20 novembre 1934, « l'entreprise des textiles de l'est ». Cf. aussi, entre autres, *AU*, n° 35, 30 juillet 1935, « les esprits fluides. Sur la crise économique » ; « autour des principaux changements financiers ».

[177] *WM*, n° 7, 12 novembre 1926, « L'économie : sa naissance et sa relation avec les sciences (*al-'ulūm*) ». Réflexion à rapprocher de celle tenue dans le *WM*, n° 11, 10 décembre 1926, « Quelles sont les sciences dont nous avons besoin ? ».

[178] L'économie s'autonomise comme discipline en Europe au cours du XIXe siècle. Dans le champ universitaire français, elle ne trouve toutefois sa place que tardivement, dans l'entre-deux-guerres et après la Seconde Guerre mondiale. Du côté catholique, le catholicisme social, à partir du dernier tiers du XIXe siècle l'intègre progressivement à son discours : cf. Pascal Le MERRER, « L'affirmation de l'économie comme discipline scientifique : une histoire française particulière », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 11, 2011, p. 163-174.

nature, l'intervention de l'homme et le capital[179]. L'autonomisation de l'économie comme discipline scientifique est profondément liée à l'impératif réformiste de trouver les moyens du « développement » de la « société musulmane ».

1. Réformisme et « modernisation » économique

Contrairement aux oulémas de l'AOMA – tels qu'Ali Merad les présente –, les ibadites intègrent le discours économique à leur rhétorique réformiste, en tant que remède à « l'arriération » et facteur de « modernisation »[180]. En témoigne un article de Bakillī, « peut-on développer notre commerce ? », qui identifie la faiblesse de l'économie comme cause principale de la colonisation[181]. Le diagnostic de « l'arriération » économique et la recherche de solutions s'effectuent par rapport aux Européens. Mais la construction en est complexe. Une série d'articles, un véritable feuilleton là encore, définit à l'automne 1926 « notre commerce » (celui des Mozabites), par rapport à « leur commerce »[182]. Mais dans « leur commerce », le possessif désigne tantôt les Européens, tantôt les juifs, sans qu'il soit possible de déterminer ce que recouvrent ces ethnotypes. Il y a donc trois termes et non deux à cette comparaison. L'un des articles identifie « les causes de la richesse des juifs », lesquelles sont la science (*al-'ilm*), l'union (*al-itiḥād*) et l'argent[183]. Hormis la troisième cause, tautologique, les conditions fondamentales du développement selon les réformistes sont ici aisément reconnaissables.

« L'économie des juifs » est parfois constituée en modèle, comme dans un article où il est exposé que, ses études terminées, « le jeune homme juif » destiné au commerce, avant de s'établir, complète son instruction professionnelle dans un établissement commercial. Cette instruction jugée suffisante il ouvre son propre commerce, observant des horaires fixes et des jours fériés qui lui permettent de jouir de la vie familiale et de ses amis. Telle est « leur commerce », en négatif duquel « notre commerce » est dépeint : le Mozabite suit les errements de ses ancêtres et est esclave de sa boutique, méprisé des siens, alors même qu'il

---

179 *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « L'économie ».

180 A propos de l'AOMA et « l'économie moderne », Merad note que « la doctrine réformiste algérienne n'accorde pas toute l'attention requise aux problèmes concrets de l'économie, et notamment aux divers aspects de la fructification des capitaux ». « Ben Bādīs et ses amis n'ont pu satisfaire leurs fidèles soucieux de se conformer, dans leurs activités sociales, aux principes généraux de la religion. » Le cas du Mzab tranche tout-à-fait avec cette déclaration. Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1999, p. 306. L'Egypte dès la fin du XIX[e] siècle est agitée par bien des débats en matière économique, tout comme la Tunisie. Les oulémas ibadites en ont sans doute eu vent, mais rien ne permet en l'état de l'affirmer.

181 *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « l'économie ».

182 *WM*, n° 1 au n° 8, du 1[er] octobre au 19 novembre 1926, article feuilleton « notre commerce, leur commerce ».

183 *WM*, n° 3, 15 octobre 1926, « notre commerce, leur commerce, suite ».

contribue à développer leur commerce[184]. La réflexion n'est pas exposée qu'en référence aux juifs : la suite de « notre commerce, leur commerce » se construit par rapport aux Européens. « Notre commerce » tomberait par suite de la négligence et du manque d'organisation des Mozabites, tandis que « leur commerce » prospèrerait en raison de l'organisation et des méthodes modernes employées par les Européens[185]. Européens et juifs sont un modèle dans lequel le cheikh puise ce que devrait être l'économie mozabite, laquelle n'est pas que l'objet d'un diagnostic négatif, mais aussi un idéal à atteindre.

« L'économie européenne » peut aussi constituer un repoussoir et le feuilleton introduit à la volonté de définir une éthique musulmane du travail et du commerce. Lorsqu'il s'agit d'encourager les lecteurs à travailler, le clerc n'a pas besoin de recourir à des modèles étrangers, cette valeur est à ses yeux islamique. Les discours à ce sujet sont foison. Un article moralisateur du *Wādī Mīzāb* insiste en avril 1927 sur la valeur du travail, fondée sur des versets coraniques et des hadith-s, et un autre, quelques mois plus tard, insiste sur le devoir primordial que constitue pour l'homme le travail, le succès ne dépendant au contraire que de Dieu[186]. Les Européens peuvent alors servir de repoussoir. En janvier 1937, *al-Umma* met en garde contre le luxe que procure la civilisation occidentale. Il corrompt la jeunesse et la rend frivole. « En ce XX^e^ siècle, le monde recherche les sensations physiques et s'éloigne de tout ce qui est spirituel, il perd le sens de la modération et le goût de l'économie ». L'auteur prend à partie la jeunesse mozabite qui mord au fruit défendu des grandes villes et oublie sa patrie déshéritée[187]. A cette débauche est opposé le plaisir que la discipline du travail peut procurer, tandis que l'oisiveté n'est que douleur[188]. La science religieuse (*al-'ilm*) est indissociablement liée au travail[189]. En définitive, les mœurs (*aḫlāq*) sont un des facteurs essentiels de la croissance économique[190]. La valorisation du travail est aussi portée par le programme éducatif des réformistes. Ne font-ils pas jouer à Berriane, aux élèves de la mission de Tunis,

---

[184] *WM*, n° 2, 8 octobre 1926, « notre commerce, leur commerce, suite ».
[185] *WM*, n° 4, 22 octobre 1926, « notre commerce, leur commerce, suite ». Cette opposition entre « méthodes européennes » performantes et « méthodes musulmanes » décadentes est un *topos* des discours sur le développement. Cf. aussi, *WM*, n° 41, 22 juillet 1927 : « L'espoir est la raison du travail », dans lequel le journaliste expose qu'un européen passe son temps à diriger une entreprise ou une usine, tandis que le musulman passe son temps au café maure.
[186] *WM*, n° 29, 29 avril 1927, « le labeur et le gain (*al-kadd wa al-kasb*) » ; *WM*, n° 51, 30 septembre 1927, « il dépend de moi de travailler et non de réussir ». Cf. aussi *WM*, n° 1, 1^er^ octobre 1926, « notre économie, leur économie ».
[187] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 104, 19 janvier 1937 « Le crime de la matière sur l'esprit ».
[188] *AU*, n° 52, « Plaisir du travail et douleur du chômage ».
[189] *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « le savoir et le travail » ; *WM*, n° 17, 21 janvier 1926, « le mot des musulmans ».
[190] *AU*, n° 63, « les mœurs et les raisons de la croissance ».

en août 1955, une pièce de théâtre au titre évocateur : *Un métier vaut mieux que l'héritage des ancêtres* ? Elle est aussi donnée à Ghardaïa et Bou Noura[191].

Les oulémas encouragent aussi le développement du partenariat économique, afin de bâtir et développer « notre commerce ». Bakillī met en avant les vertus de l'entraide (*al-ta'āwun*) entre commerçants et la nécessité de créer des associations (*ǧam'iyyāt*), des entreprises (*šarikāt)* et des syndicats (*niqābāt*)[192]. Sa réflexion rejoint celle menée par un certain Bakīr Rustumī – sans doute un pseudonyme –, dans *al-Umma*, en avril 1936. Il définit les Mozabites comme une « communauté commerçante avant tout (*na'am, naḥnū umma tiǧāriyya qabla kull šay' !*) » et conseille aux commerçants, en avril 1936, la création de *šarikāt*, terme qui désigne une société et porte la charge sémantique du partenariat[193].

La *šarika* est en réalité une institution ancienne, encadrée au Maghreb par le *fiqh*. Les sources journalistiques ne permettent pas de déterminer si c'est à ce type de construction juridique (*šarikat al-milk*) que les oulémas en appellent, ni si le droit commercial français l'a emporté sur les formes juridiques vernaculaires en la matière[194]. La description que l'historien tunisien Sadok Boubaker fait du fonctionnement de la *šarika*, à Tunis, à la période ottomane, suggère toutefois que c'est bien à ce type d'entreprise, très souple, que Bakillī fait référence[195]. La *šarika* implique une participation commune des associés au capital et permet à des hommes dotés de capitaux, mobiles et résidents, de s'associer, seul l'un d'eux se déplaçant[196]. « L'originalité de cette association réside dans la liberté accordée aux deux partenaires d'utiliser une partie du bénéfice de la première vente pour monter une autre société. Le jeu [pouvant] ainsi continuer sans limitation. » Souvent, le capital n'est pas fourni en devises, mais en marchandises à vendre, « réussir cette opération constitue un premier test pour le marchand gestionnaire de la société »[197]. Lorsque, comme Bakīr Rustumī, les oulémas réformistes préconisent le partenariat et la fondation de sociétés pour combattre le marasme

---

[191] ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuels, juillet-août 1955.
[192] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « notre commerce, leur commerce, suite ».
[193] *AU*, n° 71, 72, 21 et 29 avril 1936, « Nous y voilà, nous ressentons les maux mais qui agit parmi nous ? ».
[194] Aucun travaux n'a, à ma connaissance, été effectué sur le traitement des entreprises commerciales par le fiqh ibadite. Pour les malékites, dont les ibadites sont très proches en fiqh, la *šarikat al-milk* (définie par opposition à la *šarikat al-'aqd*), société de partenariat exclusif, a pour prérequis la propriété conjointe des biens, qui n'implique toutefois pas leur exploitation conjointe. Cf. la section consacrée à ce qu'il traduit « *Proprietary Partenrship* » par Udovitch ABRAHAM L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 17-39.
[195] Sadok BOUBAKER, « Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVII^e siècle au début du XIX^e siècle », *RHMC*, 4-50, p. 29-62.
[196] Le partage des bénéfices étant fonction de la participation au capital.
[197] S. BOUBAKER, « Négoce et enrichissement individuel à Tunis »..., *op. cit.*, p. 52.

économique[198], il est possible qu'il s'agisse de ces formes dynamiques et, qui plus est, perçues comme islamiques puisque définies par le *fiqh*. L'enquête mériterait d'être poussée plus avant. Des outils économiques vernaculaires (*šarika*) et des formes juridiques d'origine européenne (SARL, société en nom collectif, association, syndicat) seraient mobilisés simultanément pour surmonter les difficultés économiques de l'entre-deux-guerres.

Cette réflexion des oulémas et la transformation des structures commerciales mozabites sont en effet à lier au contexte de la crise économique des années 1930, laquelle n'épargne pas l'Algérie. Johan Meuleman en note l'impact profond dans le Constantinois et y voit une preuve de l'intégration du « commerce indigène » dans l'économie mondiale[199]. Dans ce contexte, Bakīr Rustumī oppose les *šarikāt* aux *dukkān*, les petits commerces familiaux, dont la dispersion serait une faiblesse. Les commerçants sont invités à se regrouper, au nom de l'*itiḥād*, mot qui désigne la concorde, l'unité en contexte religieux mais aussi un syndicat, l'une des formes prônées de regroupement. L'auteur met notamment en avant l'idée que « la main de Dieu est avec les organisations collectives (*yad Allāh ma'a al-ǧamā'āt*) »[200].

La recherche et la définition de moyens économiques à même de mener au redressement de la société locale est aussi un volet des prêches du cheikh Bayyūḍ. Lors de l'assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt* à Guerrara en 1937, il en énonce les sept objectifs (*aġrāḍ al-ǧam'iya*), parmi lesquels figurent, en quatrième, l'encouragement à l'industrie locale (*tanšīṭ al-ṣinā'a al-waṭaniyya bayn al-sukkān*) et la lutte contre le chômage, par la fondation d'un local pour l'apprentissage de métiers manuels[201]. Il s'agit, selon la présentation faite par Bayyūḍ « des idées directrices de la réforme » au commandant des Territoires du Sud en août 1938, d'« adopter les moyens pratiques de la civilisation actuelle, et dans la mesure du possible et de façon progressive les formes de la vie moderne avec leurs avantages notamment les méthodes qui conviennent aujourd'hui en ce qui concerne l'agriculture, l'artisanat, l'industrie et le commerce, l'enseignement et la culture intellectuelle.[202] » Les oulémas se livrent à une véritable réflexion sur les modes d'organisation économiques, définis par rapport aux nécessités du moment (le « développement »), mais aussi avec le souci d'en limiter le coût identitaire et de définir des façons de faire recevables, « islamiques ». Par-delà le Mzab, ils tentent de construire un

---

198 *AU*, n° 71, 72, 21 et 29 avril 1936, « Nous y voilà, nous ressentons les maux mais qui agit parmi nous ? ».
199 J.H. MEULEMAN, *Le Constantinois entre les deux guerres mondiales…*, *op. cit.*, p. 131.
200 *AU*, n° 71, 72, 21 et 29 avril 1936, « Nous y voilà, nous ressentons les maux mais qui agit parmi nous ? ».
201 *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « Oued Mzab, association al-Ḥayāt de Guerrara, Assemblée Générale ».
202 Texte présenté au colonel Terrier, commandant militaire des Territoires du Sud à Laghouat, le 16 août 1938 et contenu dans ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960. Ce document est reproduit dans l'annexe III de cette thèse.

modèle économique pour l'Algérie entière, les communautés mozabites du Tell étant données en exemple par Bayyūḍ à tous les Algériens[203].

En l'absence d'étude sur l'évolution des formes d'organisation économique dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres, il est difficile de dire si les oulémas réformistes initient ce mouvement d'adoption de méthodes nouvelles, en partie inspiré de formes européennes. Quelques décennies plus tard, Bourdieu fait le constat de l'adaptation et du réemploi des ressources scripturaires en matière économique, qu'il ne met toutefois pas en rapport avec l'action ou la pensée des réformistes, qu'il ignore à peu près.

> Réinterprétés, nombre de préceptes de la tradition religieuses et sociale reçoivent une signification et une fonction nouvelles dans le monde de l'économie moderne. Ainsi l'entraide qu'impose la solidarité entre tenants d'une même doctrine ou membres de la même cité ou du même clan, se convertit en « entente commerciale », en coopérative d'achat, en société à commandite et parfois en société par actions.[204]

Il est toutefois net que les oulémas ne se contentent pas d'entériner des états de fait et mènent une réflexion sur les méthodes économiques. Le discours qu'ils adressent aux commerçants, ou à ceux qu'ils nomment « les riches » est exigeant et souvent dur. Commerce et enrichissement ne peuvent être que des moyens du renouveau et du redressement de la communauté, comme en témoigne le constat très négatif porté en janvier 1937, par Abū al-Yaqẓān sur Ghardaïa. De tous les ksour du Mzab, lui seul ne montre aucun engouement pour le savoir et est totalement décadent en matière d'instruction, ce que l'auteur attribue au fait que la population du ksar n'est intéressée que par des considérations commerciales[205].

2. Richesse, générosité et salut : une éthique réformiste

Des écrits des oulémas réformistes ressort nettement qu'ils ne condamnent pas la richesse ou l'enrichissement, mais qu'ils définissent les conditions de son mésusage, brossant *a contrario* le portrait du riche vertueux. L'éthique réformiste lie richesse, générosité et salut.

Les réformistes définissent dans leur presse les conditions d'un usage éthique des richesses. Ce discours s'adresse « aux riches (*ayuhā al-aġniyā'*) », catégorie qui désigne principalement les riches commerçants et, sans doute, les entrepreneurs et les propriétaires fonciers. Dans leurs diverses réflexions, ils les appellent à, d'une part, lutter contre leur avidité et à se contenter de ce qu'ils ont déjà acquis, et d'autre part, à penser d'abord aux

---

[203] *WM*, n° 20, « Aux communautés mozabites dans les villes d'Afrique du Nord », l'article est signé « Aflaḥ », l'un des noms de plume du cheikh Bayyūḍ.

[204] P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 52-53.

[205] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 103, 12 janvier 1937 « Pourquoi la ville de Ghardaïa est-elle décadente au point de vue de l'instruction ? ».

pauvres et aux démunis[206]. Le discours des réformistes peut être assez exigeant et conditionne le salut au bon usage des richesses ici-bas. *Al-Umma* lance en mars 1936 un « avertissement (*ḏakirā*) à nos riches »[207]. Il appelle « les riches » à dépenser pour les œuvres sociales et à prélever sur leurs biens la part du pauvre pour avoir à leur mort la quiétude de l'âme.

> Vous êtes en train de cacher l'or et l'argent que vous avez gagné et de satisfaire vos désirs, au lieu de les mettre à la disposition de la communauté afin de la sauver […]. Vous avez pris un autre chemin que celui des croyants et je pleure sur votre situation.

Et l'auteur de poursuivre :

> Vous les riches (*ayuhā al-aġniyā'*), je vous lance cet appel : hier est décédé le plus riche d'entre vous, sans doute. Il a laissé une grande fortune à ses héritiers, mais personne n'a pleuré sur lui et personne ne parle plus de lui puisqu'il n'est plus. Devant son tombeau, nous n'avons pas ressenti de ce que l'on sent lorsque l'on se place devant les tombes des grands. Aucun poète n'a plaint sa disparition et aucun écrivain n'a tracé son éloge[208].

A la damnation promise aux mauvais riches et à leur oubli ici-bas, *al-Umma* oppose le sort des « grands hommes », lesquels ne sont aucunement « ces riches qui stockent de l'argent et ne travaillent en aucune manière au progrès et au développement de leur pays », mais ceux qui sont « l'échelle qui permet à la communauté d'arriver au sommet de la gloire et du succès […], les lumières de la communauté et sa fondation et qui en sont le tout (*al-kul fī al-kul*). Ce sont eux qui défendent la pauvre communauté contre les attaques des ennemis et qui la sauvent quand descendent sur elle les catastrophes »[209]. L'égoïsme des plus riches est dénoncé à bien d'autres reprises, ainsi que la défense de leurs intérêts particuliers aux dépens de l'intérêt général[210]. La clé d'un usage juste de la richesse est ainsi la responsabilité et le sens de la communauté et l'article se termine par un appel à la solidarité[211]. Là où Bourdieu a pensé que la condamnation du luxe et des dépenses excessives « excluant toute jouissance de la vie, l'accumulation du capital devient une fin en soi »[212], le discours des réformistes montre une

---

[206] *AU*, n° 158, 15 mars 1938, « l'homme désire toujours ce qu'il n'a pas ».
[207] *AU*, n° 67, 24 mars 1936, « Avertissement à nos riches ».
[208] *AU*, n° 67, 24 mars 1936, « Avertissement à nos riches ».
[209] *AU*, n° 72, « Qui sont les plus grands des hommes ? » La nature des « ennemis » ici évoqués n'est pas précisée. En l'absence de référence à un contexte précis dans l'article, il y a fort à parier qu'il s'agit localement des opposants « conservateurs » aux réformistes et des « chefs indigènes », leurs alliés, les caïds, bachagha et cadis. Sur ces oppositions, cf. le chapitre V de cette thèse. A une échelle plus petite, les « ennemis » et, surtout, les « catastrophes » peuvent référer à la situation politique du monde arabo-musulman, perçu par les oulémas comme une forteresse assiégée, soumise à la domination européenne et à la menace de la perte de soi. Sur ces discours qui fédèrent les réformistes, cf. le chapitre II de cette thèse.
[210] *AU*, n° 155, 22 février 1938, « Un point faible à combler ».
[211] *AU*, n° 155, 22 février 1938, « Un point faible à combler ».
[212] P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 52.

réalité plus complexe, dans laquelle le soutien financier apporté par les commerçants leur donne une influence sociale certaine et, en retour, une légitimation de leur enrichissement.

Le salut promis aux élites économiques dépend largement de leur comportement dans ce monde. La promesse des biens de salut (*Heilsgüter*) de l'au-delà est indissociablement liée au comportement terrestre et l'éthique développée par les réformistes à destination des riches consacre la collaboration des commerçants à l'œuvre réformiste des oulémas. Riches et oulémas doivent nécessairement s'épauler dans la voie de la réforme. L'article du *Wādī Mīzāb* énumérant les « acteurs de la réforme » y place, entre autres, aux côtés des oulémas, des juristes, des prédicateurs et des hommes de lettre ; « les riches, les commerçants, les industriels et les agriculteurs ». Il est de leur devoir de remédier aussi à la situation des Algériens. Des « trois catégories de musulmans », « ceux qui apprécient la science mais sont préoccupés par le gain matériel » doivent venir en aide à « ceux qui sont intelligents et passionnés, mais n'ont pas les moyens » de leurs ambitions. Ensemble, ils pourront venir en aide à la troisième catégorie, majoritaire : « ceux qui ne savent rien »[213]. Cette insistance sur la dimension collective du salut et la responsabilité des élites vis-à-vis de l'ensemble de la communauté mozabite est peut-être à rapprocher des incertitudes politiques générées par la situation coloniale, ou encore des difficultés économiques de l'entre-deux-guerres.

C. La légitimation religieuse d'un *ethos* marchand

La collaboration avec les oulémas réformistes est, pour les commerçants, promesse de salut. Les premiers oignent, par le *fiqh* ou un discours éthique, les pratiques commerciales des seconds et attestent la licéité des modes de consommation issus de l'insertion dans l'économie de marché. Les polémiques entre oulémas générées par la réflexion des réformistes en la matière permettent d'esquisser l'*ethos* que ces derniers ont proposé aux commerçants et aux consommateurs, conférant une structure et un sens religieux à leur conduite de vie.

1. Les pratiques commerciales et financières en question

> L'observateur est vite étonné de rencontrer, dans le décor habituel de la vie locale, des entreprises commerciales dont l'aspect extérieur et les procédés de vente rappellent étrangement les méthodes les plus actives des entreprises occidentales.[214]

Ce témoignage de 1960 vante le dynamisme des commerçants mozabites, dont les entreprises seraient des modèles de l'adaptation de musulmans aux techniques commerciales et

[213] *WM*, n° 8, 19 novembre 1926, « Favorisons-nous le savoir ? ».
[214] A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit.*, p. 300.

financières occidentales. Le panorama de l'insertion de l'économie mozabite dans l'Algérie coloniale l'a pourtant suggéré : la licéité des pratiques commerciales des Mozabites qui ont su s'emparer d'outils et de techniques européennes ne va pas de soi aux yeux des oulémas spécialistes de la jurisprudence (*fiqh*)[215]. En témoignent, dans les années 1930,

> les menaces adressées encore récemment à ceux qui auraient recours à des procédés mécaniques ou scientifiques empruntés aux européens, comme ce boucher de Ghardaïa contraint de se défaire d'un frigidaire acheté par lui pour conserver sa viande.[216]

Parmi les griefs adressés à Bayyūḍ par le chef de file de ses opposants, cheikh Ḥammū, ceux qui concernent les pratiques commerciales qu'il aurait dites licites tiennent une grande place.

Le reproche le plus lisible concerne l'autorisation que les réformistes auraient donnée, par des *fatwā*, de vendre des produits illicites (« *bī'a al-muḥaramāt* »). Ḥammū consacre une longue et virulente section à ces « innovations blâmables » des réformistes[217]. Farouche opposant à Bayyūḍ, il expose que ce dernier aurait autorisé la vente de produits contenant du porc. Bayyūḍ, « interpellé par quelqu'un du commun (*al-'āmma*) » aurait visiblement statué que « concernant le vente de ces choses là », il y aurait « une exception (*ruḫṣa*) », terme technique du *fiqh*, laquelle justifierait leur vente. Pour Bābā ū Mūsā, il y a un consensus des oulémas sur l'illicéité des produits comme de leur vente (« *'alā taḥrīmihā wa bī'ihim lahā* »)[218]. Il assimile au passage les réformistes aux juifs, ce qui sous sa plume est une grande insulte[219]. L'argumentation du cheikh s'en tient à des principes jurisprudentiels et ne détaille pas le cas examiné. Il n'est donc pas possible de savoir précisément de quels produits il est question, mais il ne s'agit pas nécessairement de denrées consommables : le simple doute sur la présence de porc dans la confection d'un produit peut conduire à son interdiction. L'importance des soupçons quant au processus de fabrication d'une marchandise est aussi lisible dans une section qu'il consacre à affirmer l'interdiction des produits manufacturés par les « associateurs » juifs et chrétiens[220].

---

[215] Ces questions autour du refus ou de l'acceptation des techniques et des biens européens, notamment de leurs motifs jurisprudentiels, sont ici esquissées et davantage explorées au chapitre V.
[216] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 5-6, à propos de la *tabria*.
[217] A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa...*, *op. cit.*, p. 60-64.
[218] *Ibid.*, p. 60.
[219] *Ibid.*, p. 61.
[220] *Ibid.*, p 63-65.



Figure 31 : Epicerie mozabite de l'oasis à Burǧ al-Kayfān (Bordj el-Kifan) et son patron, années 1960. Source : *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṭa*, vol. I, p. 191.

Des observateurs extérieurs notent les difficultés morales que les nouvelles techniques commerciales posent aux commerçants mozabites, comme le colonel Terrier, en 1939 :

> Cette existence et cette activité commerciale dans le Tell ne sont pas sans imposer aux intéressés certaines obligations non conformes à leurs traditions.[221]

Parmi celles-ci, il remarque un « comptoir sur lequel est placé l'appareil téléphonique », signe de l'intégration du commerce local dans un réseau régional, voire international[222].

> Mais il est assuré qu'ils y souscrivent le moins possible ou prennent leurs dispositions pour qu'elles ne portent pas atteinte à leurs croyances et à leurs usages. C'est ainsi que si le télégraphe et le téléphone ont fini par s'imposer à eux, en raison de leurs avantages, ils ne les utilisent pas sans précautions.[223]

L'adoption de nouvelles pratiques, en dépit des menaces des conservateurs, est manifeste, dès l'entre-deux-guerres. Les scrupules religieux en la matière semblent levés : en 1961, le réseau

[221] CCDS/XM101, Cdt P. Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 7-8.

[222] Meuleman note l'utilisation dans le Constantinois, entre deux guerres, des services de téléphone et de télégraphe par les grands commerçants. Cf. J.H. MEULEMAN, *Le Constantinois entre les deux guerres mondiales…*, *op. cit.*, p. 132 ; Cette prudence, comme l'interdit pesant sur l'usage du téléphone doivent être considérées avec circonspection : d'après Annick Lacroix, dès l'ouverture en 1904 d'une cabine publique à Souk Ahras, les Mozabites, qui y sont nombreux, figurent parmi ses principaux usagers. Cf. A. LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée…*, *op. cit.*, p. 257.

[223] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 7-8. Hormis le fait que ces produits sont fabriqués par des mécréants, ou pourraient conduire à mettre en péril la ségrégation des genres, il ne semble pas y avoir de raisons jurisprudentielles à ne pas les employer. Les questions spécifiques posées par l'usage du téléphone dans le cadre du ramadan sont explorées au chapitre V.

téléphonique au Mzab est dense[224]. Les tableaux faits, au début des années 1950, des boutiques du Mzab montre combien leur physionomie est changée.

> Le touriste (…) trouve de belles boutiques bien achalandées aux enseignes modernes et lumineuses. Sur maints comptoirs le téléphone trouve sa place, sans compter les phonographes et postes de T.S.F. dont la musique bruyante attire la clientèle, le soir surtout, sous les reflets scintillants des tubes de néon. […] De nombreux commerçants assurent eux-mêmes leurs transports avec leurs propres camions […], grâce à quoi on trouve au Mzab et parfois à de meilleurs prix qu'à Alger même, tous les articles de consommation ou d'usage courants…[225]



Figure 32 : Epicerie mozabite de l'oasis à Burǧ al-Kayfān, avec un employé et deux enfants, années 1960. Source : M.ʿA. Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa*, vol. I, p. 190.

Les descriptions des boutiques mozabites du Tell insistent aussi sur leur présentation soignée et « moderne »[226], « à l'européenne ».

> J'ai eu l'occasion de visiter de nombreux magasins, tant à Alger qu'à Mostaganem, Bône, Constantine et dans de petits centres de l'intérieur. Les magasins sont en général spacieux, bien achalandés et offrent à la clientèle un grand choix. Les marchandises sont exposées avec soin, avec un réel souci de propreté, les devantures arrangées avec une certaine recherche. Les étalages sont souvent dignes des plus beaux magasins européens :

[224] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 10.
[225] CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, p. 1.
[226] Cf. ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 11.

> on ne ménage pas les néons. Les épiceries présentent d'étonnants échafaudages de boites de conserves et sont équipées de comptoirs frigorifiques.[227]

Ces détails sont corroborés par un mémoire, selon lequel « on trouve de tout » à Ghardaïa, slogan suivi d'un inventaire à la Prévert : « boucheries avec frigo, légumes, quincailleries, drogueries, merceries, appareils ménagers, articles touristiques, radioélectricité, photo, articles agricoles »[228]. Au seuil des années 1960, un témoignage insiste sur le fait que les commerçants à Ghardaïa proposent et vendent tous « les objets fabriqués d'origine européenne ».[229]

L'autre volet des critiques économiques de Bābā ū Mūsā porte sur le supposé laxisme des réformistes en matière financière. Le cheikh leur reproche d'avoir autorisé le *maysīr* et le *qimār*, termes qui désignent respectivement les jeux de hasard et d'argent[230]. Au premier abord, cela semble de la pure calomnie. Les réformistes interdisent les jeux d'argent et de hasard, leur presse l'atteste : Bakillī y dénonce avec fermeté les « ravages économiques et sociaux des jeux d'argent ». Il en rappelle le caractère illicite et, à ceux qui prétendent jouer pour se distraire et non pour le gain, il répond en insistant sur la valeur du temps gaspillé à ces distractions, sans préciser la nature de celles-ci[231].

Il est vraisemblable que Bābā ū Mūsā emploie, par un processus courant en *fiqh*, les termes de *maysīr* et *qimār*, non pour désigner des jeux, mais comme des catégories qu'il applique à d'autres réalités, l'analogie lui permettant de les interdire. Il s'agirait de techniques financières et commerciales (spéculation et prêt à intérêt). Selon lui, les réformistes auraient autorisé cela « ouvertement, sans honte et sans craindre Dieu », alors que ce dernier l'interdit, ce qui constitue un abus immense (*mubālaġa ʻaẓīma*)[232]. Il s'appuie dans sa condamnation sur une *fatwā* qu'aurait donnée le cheikh Aṭṭfayyiš[233]. Aux yeux de Bābā ū Mūsā, ceux qui rendent ces pratiques licites méritent d'être maudits et excommuniés (*bara'*). Le raisonnement des réformistes concernant ces pratiques est qu'elles seraient une façon de regagner ce que l'Etat prélève comme amendes (*ġaramāt*), chose licite. Le cheikh conteste ce raisonnement, mais ne se réfère à aucun contexte précis, si ce n'est de nouveau la question de la vente de

---

[227] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 17-18.
[228] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 11.
[229] A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit.*, p. 343.
[230] Il y consacre une section du troisième chapitre de son ouvrage. Cf. A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuğağ al-dāmiġa*..., *op. cit.*, p. 52-57.
[231] *WM*, n° 40, 15 juillet 1927, « Les ravages des jeux d'argent ». Cf. aussi, *AU*, n° 31, 6 juillet 1935, « Les jeux de hasard et leur influence négative sur les individus et les sociétés »
[232] A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuğağ al-dāmiġa*..., *op. cit.*, p. 52-53.
[233] Lui même la reprend dans le *Tartīb al-farā'iḍ*, compilation manuscrite de fatwa du Quṭb.

produits illicite et le cas « des Américains » « qui dépensent (*yaṣraf*) beaucoup d'argent pour en gagner encore plus », exemple qui peut se référer à des pratiques spéculatives[234].

Le vocabulaire jurisprudentiel est abstrait, mais à la lecture d'autres sources, il semble bien que les commerçants mozabites se soient vus autorisé l'usage de techniques financières d'origine européenne. A en croire Terrier, qui écrit en 1939, les *ḥalqa* d'oulémas au Mzab se seraient d'abord opposées à quasiment toutes les pratiques financières nouvelles, comme « l'introduction de nos billets de banque », « l'usage des mandats », ou commerciales[235], mais la littérature grise de la Caisse Nationale d'Epargne, au milieu des années 1930, considère les Mozabites comme des clients. A. Lacroix rapporte que « Les Mozabites [y] sont assimilés à d'‘‘habiles commerçants'' et de riches hommes d'affaires susceptibles de recourir aux services financiers. »[236] Clients, donc, et aussi potentiellement prestataires de service : Kleinknecht écrit, en 1962, que « les commerçants mozabites [sont] familiarisés avec les mécanismes du crédit, du fait de leur activité commerciale », précisant plus loin que « le Mozabite fait crédit »[237]. Un texte contemporain expose que « le Mozabite est le banquier de tous les nomades ou semi-nomades du Sahara central ». Il détaille, à partir d'une description, donnée dans les années 1880, les mécanismes de ce prêt, qui ne va pas à l'encontre de l'interdiction du prêt à intérêt. A cette époque, les Mozabites avancent manifestement de l'argent aux nomades qui achètent pour leur compte et à leurs risques diverses marchandises. Le prêteur prélève une part de ces marchandises pour se rembourser. Par ailleurs, les Mozabites auraient accepté comme garantie contre des avances les récoltes de dattes et les troupeaux[238]. Dans les années 1960, ce « mécanisme financier […] est sensiblement modifié »[239] : est-ce à dire qu'avec la monétarisation accrue de l'économie locale, les Mozabites seraient passés à des formes de prêt à intérêt et que les réformistes auraient joué un rôle dans leur acceptation, en certifiant la licéité ? Un article du *Wādī Mīzāb* semble indiquer le contraire[240]. L'enquête doit ici être complétée.

Les accusations de Bābā ū Mūsā peuvent aussi se rapporter à la fondation de sociétés anonymes, encouragée par Bayyūḍ, peut-être sur le modèle de la *šarika*. Kleinknecht, dans son mémoire du CHEAM, donne des exemples de SARL fondées dans les années 1940 et

---

[234] A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa*..., *op. cit*., p. 54-56.
[235] CCDS/XM101, Cdt P. Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 7-8.
[236] A. LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée*..., *op. cit*., p. 628.
[237] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 10 et 18.
[238] C. AMAT, *Le M'zab*..., *op. cit*., p. 204.
[239] A. CHABERT, « Le comportement économique »..., *op. cit*., p. 343.
[240] *WM*, n° 37, 25 juin 1927, « Deux réponses à deux questions ». Le cheikh azharite al-Mawlūd b. al-Ṣadīq répond à deux questions sur l'assurance des entreprises et des maisons, qu'il déclare licite, mais il affirme, à propos du crédit bancaire, que les bénéfices usuraires (*ribā'*) sont illicites.

dont les actionnaires sont réformistes, notamment des oulémas. Il y voit des « formes d'associations commerciales », caractéristiques de « l'esprit de collaboration mozabite »[241]. Il décrit des « consortium d'achat » de commerçants de même spécialité et qui désignent « des délégués chargés de grouper les commandes, de sillonner la France, de discuter avec les fournisseurs et de conclure les marchés. » Parmi ces SARL de commerçants mozabites, il donne l'exemple de la société *Fatḥ al-nūr*. Fondée en 1948, par Bābā ū 'Īsā b. Dāwūd Dūdū, riche commerçant de Bou Noura et trésorier de l'association réformiste du ksar, *al-Nūr*[242]. Le capital s'en élèverait à 215 000 francs, possédés par 14 actionnaires ; 13 de Bou Noura et un de Berriane. La société a des activités d'épicerie en gros et de demi-gros, son siège est à Alger et elle prévoit le versement de 10 % des bénéfices au profit de l'association *al-Nūr*[243].

2. Les pratiques de consommation

Comme les techniques de vente, les nouveaux modes de consommation introduits par la présence française se heurtent à l'opposition des *ḥalqa* durant de longues années. Plusieurs sources témoignent de leur rejet ferme, suivi de sanctions (*tabria*), des années 1920 aux années 1950. L'usage de l'électricité, celui du téléphone pour annoncer le début et la fin du jeûne, le recours aux médecins français, l'utilisation d'objets fabriqués par les « associateurs », c'est-à-dire aussi bien les juifs que les chrétiens… longue est la liste des innovations jugées illicites par les *'azzāba*.[244] Le P. David en témoigne, dans les années 1950 :

> La cotonnade, aujourd'hui d'un usage courant, ne pouvait être d'aucune utilité, s'en faire un vêtement était une dérogation grave aux coutumes ancestrales ; les vêtements d'été comme d'hiver étaient obligatoirement de laine […]. Le fil et les aiguilles étant interdits, les différentes parties du vêtement étaient assemblées au moyen d'un fil de laine passé dans des trous, effectués avec une épine de palmier dans l'étoffe, elle-même entièrement tissée à la main. Un de nos premiers amis fut excommunié parce qu'il avait rapporté du Tell une gandoura (sorte de robe ample, sans manche) en coton. […] Le sucre, le café, dont les Mozabites ne peuvent plus se passer, étaient strictement défendus. Le sucre parce que raffiné au noir animal provenant d'os d'animaux qui n'avaient pas été immolés rituellement. Quant au café, sa couleur noire ne pouvait être que celle d'un breuvage de l'enfer, il ne pouvait donc pas être permis d'en boire. On pourrait allonger cette liste des choses réputées impures. (…) Hier encore, l'usage de l'eau artésienne n'était pas admis à la mosquée ; la prière faite devant une lampe électrique était illicite. »[245]

---

[241] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18-19.
[242] Fondée en 1945, le président en est Ayūb b. Ṣāliḥ Bāyūb.
[243] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, C Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 18-19.
[244] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 5-6 ; ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, C. Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 3.
[245] CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950. p. 1-2. Un article du *WM*, n° 96, 17 août 1928, intitulé « Soigner sa santé est un devoir », met en garde contre les dangers du café et du thé (alors que

L'enjeu est visiblement fort et les habitudes de consommation nées de l'insertion dans l'économie coloniale bousculent la jurisprudence ibadite[246].

La licéité de l'ensemble des produits manufacturés produits par les « associateurs », chrétiens et juifs, est problématique : ils sont soupçonnés d'être composés de denrées illicites et de constituer des innovations blâmables (*bid'a*)[247]. La mobilisation de cette catégorie de la jurisprudence islamique dans les débats de l'entre-deux-guerres est abordée au chapitre V de cette thèse, contentons-nous pour le moment de noter l'écart immense entre les interdits ainsi émis et, d'autre part, les pratiques de consommation décrites dans les années 1950. Les imprécations de Bābā ū Mūsā, dans les années 1930 semblent le signe d'une parole normative énoncée en vain, ou dont l'efficacité s'érode progressivement. La prédication des réformistes semble au contraire avoir accompagné et encadré l'évolution des pratiques. A lire les sources, un raz-de-marée emporte une grande partie des interdits avec lui, mais peut-être est-ce un biais et ceux qui se gardent d'adopter de nouveaux usages sont-ils rendus invisibles. Quoi qu'il en soit, la relation des commerçants avec les oulémas réformistes et les *fatwā*-s que ces derniers ont consenties constituent l'un des agents des changements de l'économie et de la consommation des populations mozabites.

Conclusion

Le *leadership* des réformistes, leurs réseaux et leur discours se construisent en symbiose avec les transformations économiques de la région et l'émergence de nouvelles élites : les oulémas bénéficient de solides liens avec les élites commerçantes qui, en échange d'un renouveau éthique, leurs fournissent les outils de la conquête, richesse et mobilité.

Les nouvelles élites économiques et religieuses émergent de façon indissociable. Leurs liens familiaux, d'affaire, d'intérêt et, de façon plus générale, la contribution des premières

---

sur la même page est insérée un encart publicitaire pour une marque de thé !). Il tient un discours moral et sanitaire, non pas jurisprudentiel. Au début de la période moderne, l'arrivée du café a suscité des controverses jurisprudentielles, avant qu'il soit reconnu comme licite. Sur le café et sa licéité, cf. André RAYMOND, « Le café du Yémen et l'Egypte (XVII-XVIII^e^ siècle) », *Chroniques yéménites*, 3, 1995 ; Brigitte MARINO, « Cafés et cafetiers de Damas aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles », *REMMM*, 75-1, 1995, p. 275-294 ; Farid KHIARI, *Licite, illicite ? Qui dit le droit en islam ? L'arrivée du café dans le monde arabe : une affaire d'État en 1511. Naissance des intellectuels en islam, première étude*, Aix-en Provence, Edisud, 2005.

[246] En contexte métropolitain et catholique, le XIXe et le premier quart du XXe siècle voient la consommation et les consommateurs être l'objet d'un foisonnement de discours moraux. Les discours tenus au Mzab s'en distinguent en partie, du fait qu'ils sont aussi construits à partir de catégories jurisprudentielles, absentes du contexte français du XIXe siècle. Un dossier de *Histoire, économie & société* montre la prévalence d'un discours moral, catholique principalement, articulé autour du couple luxe/nécessité, distinct du couple licite/illicite (et de la gamme d'états intermédiaires) que les outils jurisprudentiels musulmans permettent d'élaborer en Algérie. Cf. Anaïs ALBERT et Mathilde ROSSIGNEUX-MÉHEUST, « Une question économique dominée par des enjeux moraux », *Histoire, Economie & Société*, 32-3, 2013, p. 3-12.

[247] Il est notamment questions des parfums (*al-miyā' al-mu'ṭarāt*), les bougies (*al-šumū'*), les huiles (*al-ziyūt*) et les savons A. b. A. BABA U MUSA, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa...*, *op. cit.*, p. 63-65.

aux œuvres des oulémas sont l'un des ressorts de leur action à l'échelle maghrébine. Dans cet échange dans lequel les oulémas gagnent en capital, en infrastructures et en *leadership*, les commerçants trouvent une source accrue d'influence, de légitimité et l'assurance de leur salut. Le savoir religieux (*'ilm*) et la jurisprudence évoluent, par l'adoption d'un discours inspiré par l'économie, ainsi que d'un discours éthique, partiellement affranchi de la rationalité du fiqh, et adapté aux techniques commerciales et aux modes de consommation induits par l'entrée dans l'économie de marché coloniale. Davantage qu'à une éthique ibadite perçue comme invariable, les Mozabites doivent en partie d'avoir réussi à s'engager dans l'économie capitaliste coloniale à cette alliance, au discours économique des oulémas et aux encouragements prodigués aux élites commerçantes.

Les conséquences, à l'échelle locale, de cette alliance, entamée dans l'entre-deux-guerres, sont considérables. Un processus d'altération – pensé comme une ipséité plus authentique – est engagé par les oulémas réformistes qui, à mesure qu'ils prennent l'ascendant, façonnent les contours d'une communauté de « croyants », en refondant l'« orthodoxie » et l'« orthopraxie ». A partir des années 1940, ils la construisent progressivement en communauté politique, en tête de laquelle ils se placent.

Seconde partie

Compétition religieuse et réforme de la société, des années 1930 aux années 1960

Chapitre 5

La bipolarisation du Mzab

dans l'entre-deux-guerres

De la progressive et inachevée conquête du Mzab par les réformistes, l'entre-deux-guerres est la première phase. C'est à cette étape, importante comme ailleurs dans le monde musulman[1], qu'est consacré ce chapitre. Les oulémas réformistes apparaissent d'abord aux marges du Mzab dans les années 1920, à Guerrara puis à Berriane, ksour tardivement construits en périphérie de la Chebka, le plateau désertique du Mzab, et qui leur sont entièrement acquis à l'orée des années 1930. Par un mouvement centripète, ils prennent ensuite pied – avec un inégal succès – dans les cinq ksour qui composent la vallée du Mzab à proprement parler. Peu nombreux d'abord, ils investissent de préférence et de façon massive dans l'éducation, développant une offre nouvelle et complète, primaire et secondaire. De la sorte, ils parviennent à attirer à eux une partie de la population et surtout à mobiliser un nouvel acteur, la jeunesse.

Les interventions des réformistes ne tardent pas à provoquer des tensions, tant elles bouleversent le paysage religieux et politique local. S'ils parviennent à gagner nombre de partisans et à s'implanter fortement dans les populations de Ghardaïa puis d'El Atteuf, les institutions de ces ksour leur restent durablement fermées, tout comme trois autres : Béni Isguen, Bou Noura et Mélika. C'est au cours des années 1930 que de virulentes controverses éclatent, suscitées par le discours des réformistes. Elles divisent la société locale, bipolarisation qui s'avère durable et prend, aux dires des acteurs, le visage d'une bipartition.

[1] Sur ces deux décennies particulièrement importantes dans l'histoire du monde arabo-musulman, cf. Anne-Laure DUPONT et Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres, n° 95-98 de la REMMM*, 2002.

La dernière décennie marque la division du Mzab entre « réformistes (*muṣliḥūn*) » et « conservateurs (*muḥāfiẓūn*) », division qui tend à traverser les institutions religieuses locales.

S'intéresser à l'histoire locale du réformisme, c'est ainsi faire revivre les luttes quotidiennes et les mobilisations par lesquelles les changements religieux, politiques et socio-économiques adviennent. Progressivement se dessine une image de ce qu'a pu signifier la politique « au bled », dans l'intérieur profond, dans les décennies de la naissance d'une vie politique partisane en Algérie[2]. Une question a préoccupé les historiens du réformisme en Algérie, celle du succès ou de l'échec de ses acteurs. Là où Ernest Gellner insiste sur leur victoire culturelle et politique[3], Fanny Colonna, à partir de l'Aurès, et James McDougall mettent en évidence leur échec politique[4]. Le cas du Mzab apporte une vision différente. Politiquement, les réformistes finissent, dans les années 1950, par l'emporter à l'échelle locale. En revanche, sur un plan social et culturel, leurs propositions ne gagnent l'adhésion que d'une partie de la population. Et leurs opposants, les « conservateurs », font au contraire montre d'une grande capacité de résistance et d'adaptation. Peut-être ne faut-il justement pas raisonner en termes de défaite ou de victoire dans ces domaines : les réformistes ne font souvent qu'accompagner ou réagir à des changements qui surviennent à une échelle plus vaste (nationale ou transnationale) ou dans des domaines (politiques, économiques) sur lesquels ils n'ont qu'une emprise partielle. Quelle signification revêtent dès lors les controverses locales ?

La ligne de fracture entre partisans et adversaires de la réforme ne démarque pas simplement des « réformistes » et des « conservateurs », le dynamisme des premiers tendant inéluctablement à submerger l'inertie des seconds[5]. Un examen approfondi des polémiques qui les séparent et de ce qui fait consensus entre eux révèle que les uns et les autres sont tout

[2] Sur la construction d'une vie politique partisane en Algérie, dans les années 1930 puis 1940, cf. Omar CARLIER, *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995 ; Julien FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012 ; Claire MARYNOWER, *Être socialiste dans l'Algérie coloniale. Pratiques, cultures et identités d'un milieu partisan dans le département d'Oran, 1919-1939*, Thèse de doctorat, IEP, Paris, 2013 ; Malika RAHAL, *L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956) : Histoire d'un parti politique*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 2007.

[3] Ernest GELLNER, « The Unknown Apollo of Biskra: The Social Base of Algerian Puritanism », *Government and Opposition*, 9-3, 1974, p. 277-310.

[4] Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995 ; Fanny COLONNA, « From the Mountain Sanctuary to the Nation », *The Journal of North African Studies*, 18-5, décembre 2013, p. 725-736 ; James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[5] Cette analyse, qui reconduit le discours des acteurs réformistes, est celle tenue par Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967 ; Ali MERAD, « Iṣlāḥ », *in EI²*, Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 146-170.

autant concernés par les innovations et les bouleversements induits par la présence coloniale[6]. Celle-ci est première dans cette histoire et les oulémas des deux camps disposent des mêmes outils jurisprudentiels pour y faire face. L'examen des sources jurisprudentielles et polémiques liées à la question de la licéité de certains usages perçus comme européens montre que les réformistes ne rejettent pas leur école juridique, même s'ils valorisent l'effort d'interprétation personnel (*iǧtihād*). Il montre aussi que ceux que les sources stigmatisent comme « conservateurs » ne sont pas d'aveugles imitateurs des usages du passé. Tous statuent à l'intérieur d'une même tradition discursive, pour la définition de laquelle ils sont en compétition. La lutte est profondément politique : il s'agit, par les polémiques et les provocations, de bipolariser la société locale et d'en prendre la tête. Troisièmement, par leurs usages distincts des outils jurisprudentiels musulmans, les oulémas des deux pôles donnent différentes définitions de l'orthopraxie ibadites et tracent ainsi des contours différents à la communauté mozabite.

Entre les sources administratives et celles produites par les réformistes, l'écart est important mais elles s'éclairent mutuellement. Les sources vernaculaires permettent de pallier la tardive apparition des réformistes dans les sources coloniales, lesquelles en retour remettent en cause le discours héroïque et téléologique produit par les réformistes et leurs disciples. Le cheikh Bakillī, notamment, est l'auteur d'un *Parcours de la réforme en une génération (1918-1948)*[7] dans lequel l'élection du cheikh Bayyūḍ comme représentant du Mzab à l'Assemblée algérienne en 1947 marquerait le triomphe du « mouvement » de réforme. Il faut se garder de reproduire ce récit, comme de se contenter des interprétations univoques que les administrateurs coloniaux donnent aux actions des réformistes. Les sources religieuses – presse, controverse et jurisprudence – sont alors d'une grande aide pour essayer de comprendre, au plus près des acteurs mozabites, le sens de leur action.

Les deux décennies de l'entre-deux-guerres sont ici abordées l'une après l'autre, un thème étant privilégié dans chacune[8]. Les années 1920 permettent d'interroger l'émergence progressive des réformistes, de la périphérie du Mzab vers son centre, ainsi que leur investissement – rapidement polémique – dans l'éducation et l'enseignement. Un deuxième

---

[6] Une historienne américaine en a fait une démonstration convaincante à partir d'un cas marocain : Etty TEREM, *Old texts, new practices: Islamic reform in modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

[7] 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar BAKILLI, *Masīrat al-iṣlāḥ fī ǧīl, 1918-1948*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2004.

[8] Si un thème est privilégié par décennie, la chronologie des ces objets sociaux et culturels se plie difficilement à ce découpage. Afin de ne pas forcer le trait d'évolutions au long cours, j'ai choisi de préciser leur devenir dans les décennies suivantes, quitte à m'engager dans les années 1940 et 1950.

temps est consacré aux années 1930, décennie de la discorde durant laquelle la société du Mzab se trouve scindée entre deux interprétations divergentes de la pratique jurisprudentielle.

I. LES ANNEES 1920 ET LE REFORME DE L'ENSEIGNEMENT

Les réformistes apparaissent, avant même le développement du slogan de l'*iṣlāḥ*, aux marges de la région, à Guerrara. Cette marginalité apparente doit être prise pleinement en compte : la localisation périphérique – à l'interface avec le Tell – en dit long sur les conditions d'émergence et d'accueil de ces oulémas d'un nouveau type.

Dès les débuts, les réformistes s'investissent dans l'éducation. Ils construisent une offre éducative novatrice mais dont la mise en pratique est lente. Leurs propositions suscitent l'ire des *ḥalqa* : tout le système local de transmission et de validation du savoir (*'ilm*) au sein des élites religieuses ibadites est remis en cause. L'action et la réflexion des réformistes, en introduisant et légitimant de nouveaux savoirs et de nouvelles procédures de validation, procèdent de la standardisation des savoirs et des cursus religieux observée dans l'ensemble du monde musulman aux XIXᵉ et XXᵉ siècles[9]. La réforme demeure toutefois productrice ou protectrice de spécificités locales : il ne s'agit pas simplement de se mesurer à des cursus – coloniaux ou non – perçus comme « modernes » et concurrents, mais de doter le groupe confessionnel ibadite d'un cursus éducatif complet[10].

A. La réforme, une affaire de marges ?

La géographie du réformisme dans les années 1920 est, à l'échelle du Mzab, une géographie des marges. Ses acteurs émergent dans le ksar le plus périphérique de l'heptapole, dont la marginalité est double, aussi bien du point de vue des élites religieuses, concentrées dans les ksour centraux, que du point de vue de l'administration, qui peine à contrôler cet espace éloigné. Cette situation est aussi interface : le réformisme apparaît dans les échanges et les

[9] Robert W. HEFNER et Muhammad Qasim ZAMAN (éd.), *Schooling Islam: the Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

[10] Cette complexe dialectique entre standardisation et particularisation des cursus se retrouve dans bien d'autres minorités confessionnelles du monde majoritairement musulman, comme chez les chiites : Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000 ; Sabrina MERVIN, « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chiites imâmites de la fin du XIXᵉ siècle à 1960 », *in Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIᵉ-XXᵉ siècles)*, Beyrouth-Würzburg, Ergon Verlag, 2010, p. 95-112.

circulations, dans les liens avec le Tell et la Tunisie. Avant même que le mot d'ordre de réforme ne prenne, ses acteurs émergent dans une région marquée par d'autres mobilisations.

1. Guerrara, marge et interface du Mzab

Les réformistes apparaissent aux périphéries de l'heptapole, à Guerrara, puis Berriane. Fondés au XVII^e^ siècle, ces ksour sont localement perçus comme des marges, spécialement Guerrara, situé à une centaine de kilomètres de la pentapole, loin de la route vers le nord, longée par Berriane. Ce simple constat permet d'interroger les modalités d'émergence de la mobilisation réformiste, une question qui a fait l'objet d'un débat dans les années 1980 et 1990.

Gellner, à partir de l'Aurès, avance une explication à la perte de puissance des saints et à l'avènement du réformisme[11]. Il interprète ce courant comme une réponse d'origine exogène à la paupérisation et à la déstructuration sociale conséquentes à la disparition des cadres tribaux dans les bouleversements de la colonisation. Ce dossier a été repris par Fanny Colonna dans *Les Versets de l'invincibilité*. Forte d'une grande connaissance du terrain, elle montre au contraire que le réformisme est le produit endogène d'une société relativement aisée et surtout dotée d'une forte cohésion sociale et tribale, ainsi que d'un « contrôle clérical » fort. Elle insiste notamment sur la stabilité des lignages religieux dont une partie des descendants effectue une reconversion réformiste, maintenant leur magistère sur la région[12]. Dans le cas du réformisme ibadite, la situation de Guerrara, en périphérie du Mzab et, surtout, en position d'interface avec le Tell, permet d'apporter d'autres réponses.

Guerrara au début du siècle, marge ou interface ?

Un dossier, intitulé « Guerrara », ouvert en 1921 par la direction des Affaires indigènes et des Territoires du Sud, au Gouvernement général d'Alger, donne des éléments à même de situer Guerrara et de comprendre la spécificité de cette ville au Mzab[13]. Il comprend un exposé des motifs et des modalités de l'installation d'un officier des Affaires indigènes à Guerrara, en février et mars 1921. Le ksar est depuis deux ans au cœur de désordres. Les administrateurs y voient agitation politique, complots et divisions. Le caïd, suspect d'être mêlé à des cas traités en justice, doit être remplacé. Tout cela a conduit l'administration à y envoyer un

[11] E. GELLNER, « The Unknown Apollo of Biskra »..., *op. cit.*

[12] Cf. F. COLONNA, *Les versets*..., *op. cit.* Fanny Colonna est revenue en 2013 dans un entretien sur cet ouvrage, exposant notamment ce débat. Jean-Pierre VAN STAËVEL, « Entretien avec Fanny Colonna sur la question du changement religieux en montagne, dans l'Algérie des XIX^e^ et XX^e^ siècle : retour sur l'ouvrage *Les versets de l'invincibilité* », *REMMM*, 135, 2014, p. 151-166.

[13] ANOM/8H/19, « Guerrara », Création d'un poste des Affaires Indigènes à Guerrara, décision du Gouvernement Général de l'Algérie du 14 février 1921, n° 761 ; rapport n° 524/AI du 20 février 1921 du commandant du Territoire du Ghardaïa sur la création d'un centre à Guerrara ; courrier du service des Affaires indigènes au gouverneur général, 3 mars 1921 ; réponse du gouverneur général, 9 mars 1921.

détachement de tirailleurs de Ghardaïa qui, une fois l'affaire apaisée, doit être rappelé : « le ravitaillement et l'instruction [de la garnison], dans un poste aussi éloigné, présentent de sérieuses difficultés »[14]. Dans ce contexte l'attention de l'administration est attirée par « un fait nouveau, d'une extrême gravité [...]. Des renseignements provenant de diverses sources, indiquent que [des] indigènes [de Guerrara] participent, par d'importantes souscriptions, à l'agitation antifrançaise de Tunisie. »[15] Ainsi s'explique la volonté de les surveiller davantage.

La question de la « découverte à Tunis d'un complot contre la sureté de l'Etat tunisien » dans lequel Ṣāliḥ b. Yaḥyā, originaire de Béni Isguen, serait trempé, ainsi que les souscriptions auxquelles il aurait été procédé au Mzab en juin 1920, a déjà été évoquée[16]. Ces agissements incitent l'administrateur de l'Annexe à demander avec insistance la création d'un poste à Guerrara, bourg présenté à plusieurs reprises comme étant dans une situation périphérique. Vue de Ghardaïa, il s'agit bien d'une marge.

> Guerrara est un point intéressant complètement isolé dans la chebka, à 100 km de Ghardaïa, à 180 km de Touggourt et d'Ouargla, ce centre échappe normalement à toute surveillance.

Guerrara n'est toutefois pas un isolat.

> C'est un carrefour important des routes sahariennes Ghardaïa-Touggourt-Laghouat-Ouargla, toujours très fréquenté surtout en hiver, où il devient le centre des groupements nomades de Laghouat, de Djelfa et de Touggourt.

Le problème est là et il est central : à Guerrara, comme sur les routes qui y mènent, le contrôle colonial est plus lâche qu'à Ghardaïa où le Bureau arabe et sa caserne dominent la vallée. Les populations de la région ne manquent pas de le savoir.

> Les Mozabites empruntent cette voie pour se rendre dans le Tell, de préférence à celle de Laghouat, où ils se savent plus surveillés. A ce titre, il est indispensable que ce qui se passe à Guerrara soit suivi de très près, car ce centre pourrait devenir le point de départ d'une propagande néfaste auprès des nomades.[17]

Un officier y est finalement détaché en permanence à partir du 1er mars 1921[18] mais Guerrara demeure un point périphérique, du fait de son accès difficile pour l'administration, depuis Ghardaïa, Laghouat, Ouargla et Touggourt. La mobilisation réformiste naît en quelque sorte dans un ventre mou de la domination coloniale – tout du moins en marge de son contrôle.

---

[14] ANOM/8H/19, « Guerrara ».
[15] ANOM/8H/19, « Guerrara ».
[16] Cf. dans les chapitre II et IV de cette thèse. Voir, également, ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1920.
[17] ANOM/8H/19, « Guerrara ».
[18] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1921.

Cette situation perdure : la majorité des rapports de surveillance concerne les ksour centraux et, lorsque le chef d'Annexe de Ghardaïa veut obtenir des renseignements précis sur la situation à Guerrara, il est obligé d'y envoyer l'un ou l'autre de ses adjoints.

Le problème perdure après la Seconde Guerre mondiale. En 1946, le poste militaire, entre-temps supprimé en raison d'une pénurie de personnel, doit être rétabli. Le chef d'Annexe argue pour cela de l'existence d'un « trafic d'armes d'origine italienne » qui serait pratiqué à Guerrara, « point stratégique important du point de vue politique et administratif »[19]. La même année, les pères blancs, en excursion à Guerrara, donnent dans leur diaire l'impression que, dans ce ksar, les Européens sont particulièrement rares.

> A l'arrivée à Guerara, nous saluons les notabilités, nous prenons la tête de circonstance. Un jeune étudiant de Tunis nous photographie comme ferait un touriste. Et nous sommes entraînés par notre ami Baba, qui nous sort du brouhaha, nous emmène à sa maison, non sans passer par la mosquée, dont le beau style berbère étonne et émeut le P. Dallet.[20]

Aussi anecdotique soit-elle, cette notation bouscule les repères sur l'Algérie coloniale : un Algérien est en position de photographier, « comme ferait un touriste », des Européens.

Dans les interstices de la surveillance ont lieu d'intenses échanges avec le Tell et la Tunisie. A la fin des années 1880, Amat notait déjà les liens particuliers unissant Guerrara et Berriane à la Tunisie, lorsque les hommes des autres ksour émigraient davantage à l'intérieur des frontières algériennes[21]. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, un militaire note quant à lui la propension des gens de Guerrara et Berriane à émigrer vers le nord-est du pays[22]. Ces deux ksour sont très liés au Constantinois ainsi qu'à la Tunisie et la Libye *via* les Aurès et les oasis du nord du Sahara.

C'est de là que Bayyūḍ et Abū al-Yaqẓān proviennent et qu'ils émergent, au début des années 1920, jeunes oulémas novateurs. En l'espace d'une décennie, les réformistes gagnent à leur cause les populations et les *ḥalqa* de Guerrara puis celles de Berriane. Bayyūḍ est coopté – alors qu'il n'a que 23 ans – dans la *ḥalqa* dès 1922, puis chargé par elle de l'enseignement et de la prédication à la mosquée du ksar, assumant les fonctions de *mudarras*. Cette confiance que lui prêtent ses confrères est confirmée lorsqu'en 1940 il devient cheikh de la *ḥalqa*. Avant cela, dès la fin des années 1920, les réformistes ont pris le contrôle de Berriane.

---

[19] ANOM/8H/19, « Guerrara », lettre du directeur des Territoires du Sud, Lehuraux, au commandant militaire du Territoire de Ghardaïa, 7 février 1946.

[20] AMA, casier 41, diaire n° VI, (1945-1947) : du début décembre 1946 au 17 décembre.

[21] Charles AMAT, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888, p. 202.

[22] Les premiers vont vers Saint-Arnaud (El Eulma), Batna, Khenchela, ainsi que Blida. Les seconds préfèrent Constantine. Il convient d'ajouter à la liste Biskra, Touggourt et Ouargla, villes vers lesquelles la route passe par Guerrara. Louis VIGOUROUX, « L'émigration mozabite dans les villes du Tell algérien », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, III, 1945.

A propos des Aurès, F. Colonna – discutant la thèse de Gellner – écrit que « ce qui rend possible un changement drastique des formes religieuses est un mélange de prospérité, de forte cohésion sociale, et enfin de fort contrôle clérical. »[23] Les nuances à apporter à l'expression « changement drastique » ont déjà été exposées. Cela dit, Guerrara confirme cette réflexion. Il s'agit d'un milieu dynamique, marqué par les échanges mais aussi par une structure segmentaire solide, loin de la « population détribalisée » que Gellner – théorisant à partir des travaux d'A. Merad – a cru trouver près de Biskra[24]. Le développement du réformisme autour de Guerrara correspond, pour paraphraser Colonna, à un basculement de l'épicentre du Mzab vers une zone de contact[25]. Ainsi, si Guerrara apparaît aux yeux de l'administration comme un lieu de désordre à contrôler, le ksar est davantage le lieu où se manifestent les contacts avec le Tell, les nouveautés qu'ils induisent et charrient. Dans l'Aurès, « le réformisme germe et rayonne à partir des riches vallées arboricoles » et les familles aisées envoient « des jeunes étudier en ville dans une forme d'éducation qui n'a pas encore fait ses preuves ». Les « idées [réformistes] sont le fait de jeunes gens éduqués à Constantine, issus de familles cléricales » locales[26]. Au Mzab, le mot d'ordre réformiste est saisi par des oulémas qui ne sont pas tous issus de lignées savantes mais qui circulent, Tunis jouant ici un rôle plus important que Constantine. Le réformisme « germe et rayonne » à partir de familles commerçantes, enrichies dans les échanges avec le Tell algérien et tunisien, et qui contribuent au développement local d'institutions éducatives nouvelles.

Un élément clé de la thèse de Colonna est toutefois absent à Guerrara, le « contrôle clérical » et un « milieu préparé ». Selon elle, le succès des réformistes « même difficile et progressif, doit être expliqué autrement que comme une épiphanie.[27] » Soit, mais il n'y a pas à Guerrara ce « milieu préparé » et le « contrôle clérical fort » qu'elle pose comme conditions à l'avènement du réformisme, la figure de Si Lhachemi U-'Ali-Derdur (*sic*) (c. 1830-1840-1899) étant centrale à sa démonstration. Au Mzab, le réformisme n'est pas favorisé par la présence d'un « contrôle clérical fort », au contraire. A Guerrara, la réforme se situe aux marges de l'autorité des successeurs du cheikh Aṭṭfayyiš (c. 1820-1914). Les principales figures qui lui succèdent à la tête des *ḥalqa* de Béni Isguen et de Ghardaïa sont Ṣāliḥ b. 'Umar La'lī (1867-1928) et Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf (1884-1940), pour la première, Ḥammū (1863-1957) puis son frère Muḥammad (1895-1974) Bābā ū Mūsā pour la seconde. Ce sont

[23] F. COLONNA, *Les versets*..., *op. cit*., p. 301.
[24] E. GELLNER, « The Unknown Apollo of Biskra »..., *op. cit*.
[25] F. COLONNA, *Les versets*..., *op. cit*., p. 297.
[26] *Ibid*., p. 301 et 307.
[27] *Ibid*., p. 308.

eux qui, à la tête du conseil fédéral des *'azzāba* du Mzab, luttent avec force, des années 1920 aux années 1950, contre les réformistes. A Guerrara, les oulémas réformistes s'implantent dans une *ḥalqa* relativement faible et dans le vide laissé par la mort, durant une épidémie de typhus en juin 1921, du cheikh 'Umar b. Yaḥyā[28], élève du *Quṭb*. Cela ne les empêche pas, par la suite, d'affirmer le pouvoir social des oulémas. Dans les ksour centraux, là où le milieu est culturellement le plus marqué par la figure du *Quṭb* et par la circulation accrue de livres et de lettrés au XIXe siècle, la réaction au réformisme est plus forte. Les changements culturels de la fin du XIXe siècle ne fonctionnent donc pas comme une « préparation » au réformisme[29].

C'est donc à la fois la position marginale de Guerrara – loin du contrôle serré des autorités religieuses de la pentapole – et sa situation d'interface, aux multiples connexions avec le nord-est du Maghreb, qui peuvent expliquer l'émergence de l'alternative réformiste. A ces conditions favorables à une reconfiguration des savoirs religieux et des autorités qui le portent s'ajoute un contexte général au Mzab qui est marqué par les mobilisations.

2. Le Mzab, terreau fertile en mobilisations ?

Les figures de réformistes émergent alors que le Mzab est marqué par un foisonnement de mobilisations. Les discours cristallisés dans le mot d'ordre réformiste au tournant des années 1930 sont à saisir dans ce contexte. Dès les années 1880, les habitants de la région sont, à en croire les administrateurs coloniaux qui s'en inquiètent, particulièrement prompts à protester contre les politiques coloniales et à faire circuler rumeurs et nouvelles[30].

Première occasion de telles mobilisations, la guerre de Tripolitaine, qui voit les Mozabites, principalement en raison des liens qui les unissent aux ibadites du Djebel Nefoussa, recueillir pour aider les Tripolitains des fonds que G. Meynier qualifie de « très importants »[31] et qui diffusent dans le Tell les nouvelles de la forte résistance à l'occupation italienne. Le rapport annuel de l'Annexe, en 1911 rapporte.

> Les populations indigènes du Cercle de Ghardaïa, qui étaient restées indifférentes aux événements qui se sont déroulés au Maroc au cours de l'année, ont suivi avec beaucoup

---

[28] Maktabat al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš, Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969, p. 16 ; Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiǧrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, notice 33.

[29] Il importe de noter ici que cette idée d'une « préparation » culturelle et sociale au réformisme semble comme en contradiction avec l'interprétation de ce dernier comme une rupture culturelle brutale.

[30] Sur la question de la circulation de l'information – comme des rumeurs – dans l'Algérie coloniale, une thèse d'histoire est en cours de préparation à l'Université d'Oxford, par Arthur Asseraf.

[31] Gilbert MEYNIER, *L'Algérie révélée : La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Genève, Droz, 1981, p. 99.

d'intérêt les opérations des Italiens en Tripolitaine. Les Beni M'zab, dont les frères de rite habitent le Djebel Nefousa, désirent sincèrement le succès des armées turques.[32]

Durant la Première Guerre mondiale, les Mozabites continuent à relayer les informations en provenance de Tripolitaine. Selon G. Meynier, dont le propos est tributaire des rapports de surveillance, des catégories et des inquiétudes des administrateurs des Affaires indigènes, le Mzab est l'un des principaux relais des propagandes allemande et ottomane. Périodiquement, « les autorités françaises saisissent des colis de tracts et de brochures » dont l'un des canaux d'acheminement aboutit au Mzab. Les Mozabites sont « des transmetteurs de nouvelles clandestins, nouvelles plus de source sanūsī(e) que turco-allemande. »[33] A partir du printemps 1915, le Mzab constitue « un foyer de résistance morale », les Mozabites « mett[ant] sur pied un service de diffusion des informations » défavorable aux Français[34]. Faits qui soucient toujours les administrateurs en 1921 lorsqu'ils demandent que le contrôle de Guerrara soit renforcé : « Pendant la guerre, les nouvelles défaitistes les plus graves n'ont cessé d'y circuler »[35].

La question de la conscription est celle qui mobilise le plus et le plus durablement les Mozabites dans l'entre-deux-guerres. Le chef d'Annexe en 1921, note que « l'essai de conscription […] tenté en 1919 a, il faut le reconnaître, amené contre nous l'union de tous. »[36] En effet, cette proposition d'appliquer la conscription aux Territoires du Sud provoque une campagne de protestation[37]. Alors que l'administration éprouve des difficultés à faire respecter l'autorité des caïds à Ghardaïa, Mélika et Guerrara, les décrets du 24 février 1921 portant augmentation du taux de l'impôt fixe du Mzab puis du 5 mars 1921 précisant les conditions d'application dans les Territoires du Sud des décrets sur la conscription provoquent un tollé. L'augmentation de la *lezma* est vite acceptée mais, en 1921 et 1922, les opérations de recrutement provoquent de vives résistances. Les Mozabites – notables, commerçants et oulémas – multiplient les démarches protestataires et emploient tous les moyens pour faire valoir leur point de vue : pétitions collectives aux autorités, avec rédaction et diffusion de modèles, campagne de presse, y compris auprès des périodiques européens, envoi de

---

32 ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1911.
33 G. MEYNIER, *L'Algérie révélée…*, *op. cit.*, p. 509.
34 *Ibid.*, p. 623-624.
35 ANOM/8H/19, « Guerrara »
36 ANOM/8H/19, « Guerrara ». Dès 1913, la lutte contre la conscription mobilise les Mozabites. Aucune disposition n'étant prévue pour exempter du service militaire ceux implantés dans le Tell, les administrateurs avaient noté, « un brusque exode de tous les jeunes Mozabites susceptibles d'être visés par l'article 3 du décret de 1912 (résidence d'un an dans le Tell). » Cf. ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1914. Une « longue pétition des notables des cités du Mzab » est l'un des éléments de la protestation d'une « particulière vigueur » des Mozabites, notée par G. MEYNIER, *L'Algérie révélée…*, *op. cit.*, p. 99.
37 *Ibid.*, p. 578-579.

délégations à Alger et à Paris. Le même répertoire d'action sera mobilisé par les réformistes une décennie plus tard.

L'administration accepte, à partir de 1923, que la totalité du contingent soit fournie par des remplaçants. Cela permet aux Mozabites de ne pas s'engager sans défier ouvertement l'autorité : ils salarient pour les remplacer des malékites. A partir de 1926, en l'absence d'opérations de révision, les tensions sont apaisées mais la lutte continue sur le principe jusque dans les années 1940 et les réformistes continueront de brandir cette thématique[38]. La capacité des Mozabites à s'emparer de la rhétorique coloniale (*via* le terme de « protectorat ») et des institutions juridiques et politiques françaises avec, à partir de 1924, un pourvoi des Mozabites en Conseil d'Etat, est très claire. Une figure ressort particulièrement dans ces luttes, celle de 'Umar b. 'Īsā (1884-1973), notable d'El Atteuf[39]. Son exemple montre l'importance et la multiplicité des engagements au Mzab.

'Umar b. 'Īsā est actif dès les années 1920. Son engagement préexiste à celui des réformistes. Il se fait nommer par les conseils de la vallée « représentant de la communauté mozabite pour ses affaires nationales »[40] dans la lutte contre la conscription. Dans les années 1930, il se rapproche des réformistes[41]. Leur presse consacre de longs articles à la conscription[42] et Bayyūḍ en fait l'un de ses chevaux de bataille. Il se joint au combat de 'Umar B. 'Īsā, qui publie en 1931 à l'imprimerie d'Abū al-Yaqẓān une brochure sur la question du service militaire[43]. Il écrit aussi des articles dans *al-Umma*[44] et aurait, en mars 1936, rédigé et publié à la *maṭba'a al-'arabiyya* un pamphlet contre des notables conservateurs, « recommand[ant] de ne plus écouter les caïds Sliman et Boukamel, mais d'écouter Omar Ben Aïssa ''qui est l'homme du peuple'' »[45]. Son engagement ne se réduit toutefois pas au réformisme. A la fin de la Seconde Guerre mondiale, ses positions divergent de celles de Bayyūḍ, notamment sur des questions nationales. Il devient l'un de ses adversaires farouches.

---

[38] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapports annuels, 1921, 1923, 1924 et 1929 ; ANOM/OA//87, annexe de Ghardaïa, rapports annuels, 1922, 1926 et 1927 ; ANOM/OA//89, annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1928.
[39] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. 667.
[40] *Wakīl al-Umma al-mīzābiyya fī qaḍiyatihā al-waṭaniyya.*
[41] ANOM/OA//78/365, « Omar Ben Aïssa ben Brahim », du commandant du Territoire au directeur des Territoires du Sud, 23 juillet 1936 ; du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 20 juillet 1936.
[42] Cf., par exemple, *WM*, n° 48, 9 septembre 1927, « Nouvelles de la vallée du Mzab » ; n° 60, 9 décembre 1927, « Nous et monsieur Gouvion » ; n° 61, 16 décembre 1927, « Nouvelles de la vallée du Mzab ».
[43] Cf. 'UMAR B. 'ĪSA B. IBRAHIM, *Bayān ḥaqīqa 'an al-tağnīd al-iğbārī wa mā yuntağ 'an-hu bi-Wādī Mīzāb* (Manifeste au sujet de la conscription et de ce qui y a trait dans la vallée du Mzab), Alger, al-maṭb'a al-'arabiyya, 1931.
[44] Cf., par exemple, *AU*, n° 70, 14 avril 1936, « Ô vous, soyez prudents ! », un article pour dénoncer une pétition de notables de Berriane contre lui.
[45] ANOM/OA//78/365, « Omar Ben Aïssa ben Brahim », Le commissaire de police de Laghouat au DTS, 23 avril 1936.

Le réformisme, en tant que mouvement collectif et politique, apparaît dans un milieu familier des mobilisations et où toute une grammaire d'actions est déjà en place. Le slogan de la réforme, dans les années 1930, fédère les mobilisations et les acteurs, même si tous ne se rangent pas derrière sa bannière et que d'autres formes d'expression politique, notamment partisanes, émergent. Dès les années 1920 toutefois les acteurs réformistes se distinguent par leur propension à développer un nouveau type d'enseignement ibadite.

B. Un système éducatif ibadite et « moderne »

En 1922 une polémique éclate autour de propositions en matière d'éducation émanant d'acteurs qui se réclameront de l'*iṣlāḥ* à la fin de la décennie. Guerrara, où ils ouvrent leur première école en 1925, est le lieu de leurs premières expériences pédagogiques, loin des *kuttāb* de Ghardaïa et Béni Isguen. Au début des années 1920 et durant des décennies, ils apparaissent comme des pédagogues. Dans les sources contemporaines comme postérieures, ils se présentent comme des spécialistes de l'éducation et de l'enseignement (*al-tarbiya wa-l-ta'līm*). La question éducative est un élément clé du réformisme comme de tous les processus de « modernisation » des XIX^e et XX^e siècles.

Les réformistes mozabites intègrent la question éducative à leur réflexion sur les remèdes à la « décadence (*inḥiṭāṭ*) » et les outils de la « modernisation (*taḥdīṯ*) ». Leurs discours et action les conduisent à produire une nouvelle école religieuse, inspirée de modèles européens et orientaux. Leur œuvre va dans le sens d'une standardisation de savoirs et d'enseignements bien ancrés dans leurs temps, ce en quoi ils s'apparentent à l'ensemble des projets réformistes musulmans en matière d'éducation[46]. La mise sur pied d'un système éducatif nouveau constitue aussi pour les réformistes un moyen de mobiliser la jeunesse, la soustrayant à l'autorité des *ḥalqa*. D'autre part, quelles que soient la dimension standardisée et les influences extérieures de leur œuvre scolaire, les réformistes sont modelés par les spécificités locales et ibadites. Si les modèles scolaires concurrents français, missionnaires et sunnites les influencent, les ibadites minoritaires cherchent à se doter d'un cursus éducatif complet qui leur assure une certaine autonomie et soit l'expression d'un ibadisme réformé.

---

[46] Robert W. HEFNER et Muhammad Qasim ZAMAN (éd.), *Schooling Islam…*, *op. cit.*

1. La rhétorique de la modernisation appliquée à l'école

Les jeunes oulémas réformistes engagent leur action au début des années 1920 sur le terrain éducatif. Le réseau scolaire de l'AOMA, dans le Tell, a été très étudié[47]. Pour le Mzab, un ethnographe a présenté, dans les années 1950, un tableau des transformations à l'œuvre[48]. Plutôt que de répéter ce qui a déjà été établi, il s'agit de montrer que les réformistes développent une offre éducative qui leur permet de concurrencer les autorités religieuses en place et l'école qui assure leur reproduction, la *maḥḍara*.

La maḥḍara*, système méconnu*

Avant l'intervention réformiste, les écoles coraniques ibadites au Mzab se nommaient des *maḥḍara* (pl. *maḥāḍir*) et constituaient la variation locale du *kuttāb*. Comme ailleurs au Maghreb ce système éducatif élémentaire a progressivement été associé à l'idée d'arriération, ce qui a rendu son souvenir honteux et ses traces quasiment invisibles[49]. De même que ne demeure sur le *kuttāb* algérien que le témoignage, certes consistant, laissé par Joseph Desparmet en 1905[50], les sources sur la *maḥḍara* du Mzab sont rarissimes et il est impossible d'en trouver une mention positive. M. Mercier l'évoque très rapidement, montrant une école intimement liée à la mosquée.

> Les salles d'école sont appelées *Mehadra*, pl. *Mehadher*. Il y en a deux dans la mosquée, une troisième, dite Mehadra Amour, est indépendante. Elles sont toutes construites sur le même plan, qui en somme est le plan des maisons primitives : cour intérieure, piliers supportant des troncs de palmiers et déterminant quatre portiques qui ouvrent sur quatre petites pièces munies de bancs circulaires. C'est là, à proprement parler, que les *imesorda* « balbutient » le Coran ou qu'ils écoutent les leçons religieuses que leur font les

---

[47] Sur l'œuvre éducative de l'AOMA : A. MERAD, *Le réformisme musulman*..., *op. cit*., p. 337-351. D'autres articles ont depuis développé certains aspects, J. McDougall, à travers l'exemple de l'école al-šabiba d'Alger (madrasat al-šabiba al-islāmiyya), interroge la question de l'autorité sociale, A. Merdaci s'intéresse à un réseau associatif et C. Courreye à la double question de l'enseignement pour tous proposé par les oulémas et de la signification politique de leur mobilisation pour la langue arabe. Cf. James MCDOUGALL, « The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921-57 », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24-1, 2004 ; Abdelmadjid MERDACI, « Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, 35-36, 2007, p. 97-107 ; Charlotte COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2014.

[48] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab », *Die Welt des Islams*, 5-3, 1958, p. 235-244.

[49] Constat posé par Fanny COLONNA, « Invisibles défenses : à propos du Kuttab et d'un chapitre de Joseph Desparmet », *in* Noureddine SRAÏEB (éd.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, Paris, CNRS éditions, 1992.

[50] Desparmet y consacre les chapitres V et VI de son manuel d'arabe dialectal algérien, *Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie*, destiné aux élèves du secondaire. F. Colonna qualifie ce travail de « maladroit et imprudent », mais aussi de « très nouveau », ajoutant que « dans ces chapitres, on trouve des rituels, des objets, des acteurs, des techniques et des notations de statut. » Cf. *Ibid*.

> *fouqaha*[51]. Près d'un pilier, un socle de maçonnerie sert de foyer ; on fait en effet du feu pendant les cours. Pourquoi ? Pour avoir de la lumière pendant la nuit et de la chaleur pendant l'hiver ![52]

Les quelques informations disponibles montrent un système qui s'apparente en tous points au *kuttāb* maghrébin. Une fois de plus, les ibadites ne se distinguent pas vraiment des malékites. La classe est donnée à même le sol, lequel est recouvert de nattes d'alpha. Les enseignements dispensés sont l'apprentissage par cœur du *Coran*, d'une profession de foi (*'aqīda*) simplifiée, celle d'Abū Ṭāhir Ismā'īl al-Ǧīṭālī (m. 1349)[53] et enfin des rudiments de grammaire[54]. Suter, à l'issue d'un terrain effectué en 1955, à un moment où la *maḥḍara* est déjà en profonde mutation, évoque comme une « tâche de la mosquée depuis toujours » l'éducation des garçons de cinq-six à douze-treize ans à être capables d'effectuer les prières et de réciter, sans nécessairement les comprendre, les principales sourates du *Coran*, seuls ou en chœur. Il décrit

> les jeunes gens, la tête couverte d'une *šāšiya* rouge, assis en rang serré sur le sol. Ils tiennent dans leurs mains une tablette d'écriture lavable badigeonnée d'argile blanche et apprennent par cœur les versets écrits dessus avec une plume et de l'encre artisanale[55] sous l'impulsion constante du maître.[56]

Ces lignes rappellent ce que rapportent F. Colonna sur l'Aurès[57], D. Eickelman sur l'éducation islamique au Maroc[58] et, par-delà le Maghreb, tout ce qui a été écrit sur le *kuttāb*[59]. Incontestablement, à la *maḥḍara*, l'enseignement est prodigué selon une pédagogie très ancienne, fondée sur la répétition et la combinaison des lettres, des syllabes et des mots. Le style cognitif incarné par ce système éducatif « continue d'être la forme de savoir la plus respectée du peuple », comme des élites, au Mzab, jusqu'à ce que la rhétorique réformiste les

---

[51] [Note de l'auteur : les *fouqaha* sont les tolba lettrés, les *imersorda* sont des adolescents. Ils aspirent à devenir *fouqaha*.]

[52] Marcel MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab. Etude de sociologie africaine*, Paris, E. Pfister, 1922, p. 55.

[53] Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, OPU, 1984, p. 121-123.

[54] CCDS-docX-36, Pierre CUPERLY, « Notes sur l'éducation ibadite et l'intégration institutionnelle », Ghardaïa, s.d.

[55] Karl Suter note en 1955 qu'il est toujours interdit à Beni-Isguen d'utiliser de l'encre achetée dans le commerce pour écrire des versets coraniques. K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit*., p. 237.

[56] *Ibid*., p. 237-238.

[57] F. COLONNA, *Les versets*..., *op. cit*., p. 9-15.

[58] Dale F. EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco: the Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 50 et sq ; Dale F. EICKELMAN, « The art of memory, Islamic education and its social reproduction », *Comparative Studies in Society and History*, 20, octobre 1978, p. 485-516.

[59] Sur le *kuttāb* en Egypte, cf. Nicolas de LAVERGNE, « La modernisation des kuttâb en Égypte au tournant du xxe siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, 75, 10 décembre 2007, p. 74-89 ; une bibliographie apporte aussi nombre d'éléments : A. BELAMBRI, *Bibliographie systématique sur l'éducation islamique*, Paris, Unesco, 1988.

touche, dans les années 1930[60]. Le mépris qui l'a depuis entouré fait oublier le rôle crucial qu'a joué cette technique d'alphabétisation, *a fortiori* dans une région berbérophone.

Un deuxième aspect est essentiel à la *maḥḍara* et permet de comprendre aussi bien l'enjeu de sa réforme que les disputes qu'elle suscite. Il s'agit du lien consubstantiel qui l'unit aux *ḥalqa*. En effet, la *maḥḍara* est la première étape du système d'enseignement au sommet duquel se trouvent les *'azzāba* et dont ils proviennent. Elle est une pièce maîtresse de la reproduction et de la validation des savoirs et des autorités religieuses de l'ibadisme maghrébin. Pierre Cuperly et K. Suter notent ainsi que l'entrée à la *dār al-irwān* (*taddart nirwān*, en berbère), la maison des étudiants, se fait à l'issue de la scolarité à la *maḥḍara*, après être parvenu à réciter l'intégralité du *Coran*. C'est par la *maḥḍara* que, une fois repéré par un lettré, en général un *'azzāba*, l'étudiant pourra devenir un jour *'azzāba* lui-même[61]. Dans cette formation, bien des principes ressemblent, à en croire Cuperly, à celui de la formation soufie : une vie commune très poussée, avec des « services communautaires », le sens de la hiérarchie et la soumission au cheikh, l'entente commune, le cadre spartiate, fait de discipline et d'austérité et l'exigence de correction fraternelle[62]. Le lien intime entre ce système éducatif et l'entrée dans une voie spirituelle est dit par son nom même : la *maḥḍara* est le quasi homonyme des rencontres organisées à intervalles réguliers, sous l'égide des oulémas, autour des mausolées des saints dans les cimetières de la région, les *maḥaḍra*[63]. Ces réunions comprennent un enseignement et le partage d'un repas mais elles sont aussi une mise en présence d'un sacré familier, celui de la parole coranique, comme de la médiation du saint.

Les *'azzāba* dépendent donc au moins autant de la *maḥḍara* qu'elle a besoin d'eux pour fonctionner et sa remise en cause met en danger la façon dont ces élites religieuses sont reproduites et entretenues. La *maḥḍara* est aussi au cœur de la survie économique des *'azzāba* : le système repose sur les fondations pieuses (*waqf*) de la mosquée. Il est à cet égard vraisemblable que les *maḥḍara* n'étaient pas si dégradées lorsque les réformistes s'en prirent à elles puisque les habous ibadites au Mzab n'ont pas été touchés, alors même que c'est en général l'explication avancée pour la dégradation des *kuttāb* dans l'Algérie coloniale[64].

---

[60] Cette formule sur la pérennité de ces formes de transmission du savoir jusque dans les années 1930 est de D. Eickelman : « the cognitive style exemplified by men of learning continued to be the most popularly respected form of knowledge ». Cf. D.F. EICKELMAN, *Knowledge and power*..., *op. cit.*, p. 6.

[61] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 237-238.

[62] CCDS-docX-36 P. CUPERLY, « Notes sur l'éducation ibadite et l'intégration institutionnelle »..., *op. cit.*

[63] Cf. chapitre VI de cette thèse.

[64] Yvonne TURIN, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religion, 1830-1880*, Alger, ENAL, 1971, p. chapitre 2.

Le succès, la portée de l'attaque réformiste tient peut-être davantage à la croissance démographique et à l'insuffisance des structures en place. A lire les biographies d'oulémas du début du XX^e siècle, il semble qu'il y ait alors une multiplication des institutions d'enseignement, la plupart fondées par des élèves du cheikh Aṭṭfayyiš (c. 1820-1914). Ce mouvement répond-il à un accroissement de la demande ? Il s'agit aussi de la nécessité de prodiguer un enseignement plus varié, fondé sur des disciplines et des pédagogies nouvelles, associées à une modernité jugée positivement et à l'idée d'une formation globale de l'enfant, d'une éducation (*tarbiya*), au moment même où la symbolique affectée à la *maḥḍara* change et prend – résultat du positivisme réformiste – une connotation négative.

1922 et la querelle sur les savoirs

Une polémique éclate en 1922 entre Mozabites autour de la question de l'enseignement et des savoirs. Elle met aux prises les partisans d'une conservation à l'identique de la *maḥḍara* et ceux qui jugent qu'il faut réformer cet enseignement centré uniquement sur les sciences religieuses et dispensé selon des méthodes jugées désuètes. C'est la première des nombreuses querelles provoquées par les propositions réformistes entre les années 1920 et 1950.

La formulation par les réformistes d'un constat d'« arriération (*ta'ḫīr*) » et de blocage (*ğumūd*, litt. ce qui est figé) et la crise qui s'en suit sont à comprendre dans un contexte de concurrence. En 1884, l'administration coloniale[65] et les missionnaires catholiques ouvrent des écoles primaires[66]. Cette offre d'enseignement concurrente inquiète les *ḥalqa* qui, à coup d'interdits, parviennent à en contenir les effets : seuls des enfants de confessions malékite et juive s'y rendent. A partir de 1907 et de l'ouverture d'une école spécialement destinée aux enfants mozabites, l'enseignement public prend. Pour les pères blancs, le succès vient en 1921[67]. Par ailleurs, au cours de leurs voyages dans le Tell et à l'étranger, commerçants et oulémas ont pu voir les divers systèmes éducatifs existants. C'est face aux écoles coloniales, missionnaires, mais aussi orientales que la *maḥḍara* est jugée arriérée et surtout en péril. La réflexion des réformistes en la matière s'inscrit dans la continuité d'efforts pour changer l'éducation musulmane qui ont débuté dans l'Empire ottoman. En matière d'éducation, beaucoup d'expériences sont menées chez les ibadites du Mzab à partir des années 1910.

---

[65] C. Grossmann date l'ouverture de 1892, mais il s'agit probablement du moment où une classe ouvre par ksar (sauf à Bou Noura), cf. Maktabat al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš : C. GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite…*, *op. cit.*, p. 62. Les résistances auraient d'abord été très fortes d'abord, mais, selon les statistiques de l'Annexe, le nombre d'élèves fréquentant ces classes en 1920, 1921 et 1922 avoisine les 600 (toutes populations confondues), ce qui, au dire de Grossmann, est comparable au nombre d'enfant fréquentant les kuttāb.

[66] Dahbia ABROUS, *La Société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère (Kabylie, Aurès, Mzab)*, Paris-Louvain, Peeters, 2007, p. 94.

[67] *Ibid.*, p. 94-96.

En même temps que se développe la mission de Tunis puis la polémique de 1922, des lieux d'enseignement ouvrent à Guerrara. Au début des années 1910, les Guerrari demandent au cheikh Muḥammad Qarqar al-Ṭarabulsī (1886-1948), ibadite tripolitain réfugié au Mzab, d'ouvrir une école coranique. Son cursus l'a fait passer par la Zitouna, chez divers maîtres à Tripoli, chez les cheikhs Aṭṭfayyiš et Ḥāǧǧ ʻUmar b. Ḥammū Bakillī au Mzab, et enfin à Alger, auprès du cheikh ʻAbd al-Qadīr al-Maǧǧāwī (1848-1914)[68]. Les informations sur son école sont maigres, mais il compte comme élèves Šarīfī Saʻīd b. Bālḥāǧǧ (ʻAddūn) et ʻUmar b. al-Ḥāǧǧ Saʻīd al-Absīs, futurs pédagogues réformistes[69]. L'autre expérience est celle d'Abū al-Yaqẓān qui fonde en 1915 une école à Guerrara. Si l'on ajoute à cela l'école de Tébessa et les missions d'étude à Tunis, entamées en mai 1914 et stabilisées à partir du début des années 1920[70], l'effervescence autour des questions éducatives est évidente et met *de facto* en péril la *maḥḍara* des *ʻazzāba*.

La réflexion réformiste renvoie la *maḥḍara* à l'immobilisme (*ǧumūd*). Elle est ancrée dans une rhétorique modernisatrice, cherchant dans des référents orientaux les moyens de préserver l'enseignement religieux local. Outre les passages des fondateurs des nouvelles écoles au Caire, Tunis ou Tripoli, le nom même de l'école de Tébessa, l'école al-Ṣadīqiyya[71], présentée comme « première école libre et *niẓāmiyya* d'Algérie »[72] en indique l'inspiration ottomane : la racine N.Ẓ.M. est celle des Tanzimat[73], les réformes ottomanes qui dès 1846 ont pris en charge les questions éducatives[74]. De façon générale, *niẓāmī* signifie « discipliné », « normal », « méthodique » : les écoles concurrentes sont d'emblée renvoyées du côté du désordre. « Ṣadīqiyya » renvoie aussi peut-être au collège Ṣādiqī, premier établissement d'enseignement secondaire « moderne » en Tunisie, fondé dans la capitale en 1875[75]. Les débats que connaît le Mzab sont proches de ceux qui ont cours ailleurs dans le monde

---

[68] Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻǧam īʻlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 786.

[69] A partir de 1930, Qarqar dirige à Biskra la madrasa al-Iḫāʼ (la Fraternité), ouverte grâce à Ḥubzī. Sur le cheikh Qarqar, cf. *Ibid.* ; Muḥammad ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʼir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 2*, Alger, Al-maṭbaʻa al-ṯaqāfiyya, 1971, vol. 2/3, p. 220-225.

[70] Point qui a été abordé au chapitre II.

[71] *Al-madrasa al-qur'āniyya al-ahliyya al-ṣadīqiyya*.

[72] Cf. Al-Ṣadīq, n° 30, 18 mars 1921, référence citée par M. ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʼir, vol. 2...*, *op. cit.*, p. 264-265 ; A. Christelow évoque également cette mission, faisant à tord du cheikh Ḥamāna un ibadite. Cf. Allan CHRISTELOW, *Algerians Without Borders: The Making of a Global Frontier Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, p. 84-85.

[73] *Tanẓīmāt*, pluriel de la forme II du nom verbal signifiant « établissant », « ordonnant ».

[74] Dès 1846, un décret parait visant à réformer l'enseignement dans l'empire. Le gouvernement prend désormais en charge l'organisation de l'enseignement, organisé en trois niveaux et dispensé par des maîtres nommés. Des écoles publiques (*amīriyya*) sont fondées dans l'Empire. Cf. Paul DUMONT, « La période des Tanzimât (1839-1878) », *in* Robert MANTRAN (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 478-481.

[75] Noureddine SRAÏEB, « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », *REMMM*, 72, 1994, p. 37-52.

majoritairement musulman, notamment parmi les oulémas chiites du Ǧabal ʿĀmil[76]. Partout la mise en concurrence des systèmes d'enseignement par l'ouverture d'écoles nouvelles par des missionnaires, l'administration coloniale ou par des minorités religieuses joue un rôle d'aiguillon[77]. Les discussions portent au Mzab sur deux volets principaux : l'un sur les programmes, la nature des disciplines à enseigner ; l'autre sur les méthodes d'enseignement et leur renouvellement.



البعثة العلمية الميزابية في تونس في سنة ١٩٢٦م الجالسون في الصف الثاني من اليمين إلى الشمال المشائخ : عبدالعزيز التمني ، بوزيد العزابي ، عبدالرحمن بكلي ، أبو اليقظان ، محمد التميني ، قاسم بن الحاج عيسى ، مصطفى العزابي ، صالح بابكر . سليمان بزملال ، الشاعر بكير بن الحاج سليمان الناصر

Figure 33 : Photographie de la mission éducative mozabite à Tunis, 1926. Source : Muḥammad ʿAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, 1971, tome II, p. 22.

Légende : « mission éducative (*biʿṯa ʿilmiyya*) mozabite à Tunis, en 1926 ». Assis au deuxième rang, de droite à gauche, les cheikhs ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṯamīnī, Būzīd al-ʿAzzābī, ʿAbd al-Raḥmān Bakillī, Abū al-Yaqẓān, Muḥammad al-Ṯamīnī, Qāsim b. al-Ḥāǧǧ ʿĪsā, Muṣṭafā al-ʿAzzābī, Ṣāliḥ Bābakir, Sulaymān Būzamlāl, Bakīr b. al-Ḥāǧǧ Sulaymān al-Nāṣir ». Si les adultes encadrants la mission sont tous assis au deuxième rang, ce que leur physionomie rend très plausible, ils sont dix pour 33 étudiants et élèves.

La polémique qui éclate en 1922 dans la presse oppose principalement Abū al-Yaqẓān et Abū Isḥāq au cheikh Ṣāliḥ b. ʿUmar al-Laʿlī, successeur du *Quṭb* à la tête de la *ḥalqa* de Béni Isguen mais aussi de l'ensemble de la vallée. C'est donc une autorité majeure qui s'en prend publiquement au bien-fondé de la mission d'étude à Tunis, lançant « une attaque contre

[76] Les chapitres 4 et 5 d'*Un réformisme chiite* l'illustrent particulièrement, où se retrouvent l'essentiel des questions en débat au Mzab dans les années 1920 : la nécessité d'élargir les programmes aux sciences profanes, le modèle pédagogique européen, la question de la fréquentation des écoles missionnaire et d'Etat. Cf. S. MERVIN, *Un réformisme chiite…*, *op. cit.*

[77] Sur les missions chrétiennes, cf. Chantal VERDEIL, *Missions chrétiennes en terre d'islam, (XVIIe-XXe siècles). Anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2013.

l'enseignement de la science (*'ilm*) dans un pays autre et surtout contre l'enseignement de la science par la méthode moderne »[78]. L'offensive est virulente. Les partisans du nouveau système sont accusés de sortir du *maḏhab*. La question des disciplines et des méthodes met en jeu l'autorité des *'azzāba*, auxquels l'enseignement risque d'échapper. L'apologie d'Abū al-Yaqẓān tente de montrer la continuité entre cette « méthode moderne », cet enseignement qui échappe aux *ḥalqa* et celles par lesquelles le *maḏhab* se transmet d'ordinaire[79].

En 1923 Abū Isḥāq publie au Caire *al-D'āiya ilā sabīl al-mū'minīn*[80]. Une bonne part en est consacrée à la défense des « disciplines modernes (*funūn al-ḥadiṯa*) »[81]. Dans une apologétique répandue chez les réformistes, Abū Isḥāq défend le caractère licite de l'apprentissage de ces disciplines en montrant qu'elles étaient présentes dans l'islam médiéval, affirmant que les Européens n'en ont obtenu la maîtrise que grâce aux musulmans. S'en emparer constituerait donc un juste retour des choses. Abū Isḥāq interroge les profits et les effets produits par chacune de ces disciplines. Il distingue – ce qui n'est pas le cas chez Abū al-Yaqẓān – les disciplines (*funūn*) des sciences (*'ulūm*). Les disciplines dont il défend l'utilité et la licéité sont principalement l'histoire (*fann al-ta'rīḫ*), la géographie (*fann al-ǧaġrāfiyya*), l'ingénierie (*fann al-hindisa*) et les sciences naturelles (*fann al-ṭabī'a*). Quant aux sciences, il est question de chimie (*'ilm al-kīmiyā'*), de botanique (*'ilm al-nubāt*) et de mathématiques (*'ulūm al-riyāḍiyya*). En fin d'énumération, avant l'art oratoire et la rhétorique (*al-faṣāḥa wa-l-balāġa*), figurent les langues étrangères. Il est important de les apprendre d'une part pour connaître la langue de la puissance étrangère dominante, d'autre part pour être en mesure de répandre l'islam parmi les peuples étrangers[82].

La lutte sur ce terrain se poursuit plus tard dans la presse : en décembre 1929, dans le *Wādī Mīzāb*, Abū al-Yaqẓān décrit les « sciences dont nous avons besoin ». Il s'agit de la religion, de la morale, du *tafsīr*, de la science du *ḥadīṯ*, celle du *fiqh*, mais aussi de la littérature arabe, de l'histoire, de la géographie, la chimie, la médecine, le droit, les mathématiques, l'économie et les langues étrangères[83]. Le journaliste défend aussi bien

---

[78] Cf. *Al-Iqdām*, n° 85, 30 juin 1922.
[79] Cf. Ibrāhīm b. 'Isā ABU AL -YAQẒAN, *Iršād al-ḥā'irīn*, Tunis, Maṭba'at al-'arab, 1923.
[80] Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Al-di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1923 ; republié récemment, avec d'autres de ses oeuvres, c'est l'exemplaire que j'ai consulté. Cf. Abū Isḥāq Ibrāhīm AṬṬFAYYIS, *Buḥūṯ wa dirāsāt, Abū Isḥaq Ibrāhīm Aṭṭafayyiš al-Ǧazā'irī*, Béni Isguen, al-ǧam'īa al-ṯaqāfiyya al-quṭbiyya, 2010, p. 1–180.
[81] « al-kalām 'alā al-funūn al-ḥadīṯa », A.I.I. AṬṬFAYYIS, *Buḥūṯ wa dirāsāt*..., *op. cit.*, p. 32 et sq.
[82] *Ibid.*, p. 58–59. Bakillī, a posteriori dans ses mémoires, place l'apprentissage des langues étrangères au cœur des principes fondateurs de la réforme (*mabādī' al-iṣlāḥ*), expliquant que « celui qui a appris la langue d'un peuple est rusé et en sécurité ».
[83] *WM*, n° 11, 10 décembre 1929, « Quelles sont les sciences dont nous avons besoin ? ».

l'utilité d'enseignements relevant des *manqūlāt*[84], ici par exemple la science du hadith et le *fiqh*, que de savoirs qualifiés de *ma'qūlāt*, les « conclusions de la raison », ici les mathématiques, l'histoire ou encore la géographie[85]. Le changement de signification du *'ilm* et l'élaboration d'un cursus d'enseignement qui s'éloigne de la formation des *'azzāba* semblent remettre en cause la place et l'autorité de ces derniers.

En plus de vouloir étendre les disciplines enseignées, les réformistes entendent rénover la pédagogie, jugée désuète, de la *maḥḍara*. Les témoignages sur l'enseignement dispensé par les réformistes dans les années 1930 et 1940 montrent une pédagogie renouvelée, inspirée des écoles française mais aussi égyptienne et tunisienne, elles aussi conçues dans un contexte de compétition avec les écoles missionnaires. Colas, officier-traducteur en visite à l'institut *al-Iṣlāḥ* en 1944 y juge la méthode d'apprentissage du *Coran* une « innovation énorme » :

> Le texte est su par cœur mais les élèves le récitent intelligemment, lentement en marquant toutes les voyelles. Arrêté au milieu de sa récitation, l'élève analyse un mot, en donne le sens, et reprend sans grand trouble. Chaque mot est compris, les élèves en connaissant racines, pluriel et sens.[86]

Il insiste particulièrement sur la formation des élèves à l'analyse grammaticale et critique.

> Leur maître les interroge en ma présence. Ils récitent en un arabe parfaitement régulier des poésies et des versets du Coran. Sur différentes questions du maitre, les élèves font l'analyse grammaticale et logique des vers qu'ils viennent de réciter. Ils sont même capables d'en commenter le sens. Les réponses paraissent connues par cœur, mais les questions sont choisies pour développer le jugement de l'enfant et le dégager de la servitude de la mémoire. Il semble bien que, dans cet enseignement, celle-ci ne soit plus qu'un moyen.[87]

L'investissement concerne aussi le matériel pédagogique (carte géographique, mappemonde, manuel, tableau) qui fait bonne impression sur l'officier. Son témoignage rejoint l'analyse de Suter, dans les années 1950. Ce dernier met en avant le fait que les méthodes sont « pensées contre celles de la *maḥḍara* », que l'apprentissage du *Coran* n'a rien de mécanique et

---

[84] Les savoirs hérités d'une longue chaîne de transmetteurs, attestée par les savants religieux.

[85] Les sciences rationnelles, ou « conclusions de la raison ». Georges Chehata ANAWATI et Louis GARDET, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948, p. 104.

[86] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Inspection de la médersa Djemaiet el-islah, rapport du sous-lieutenant des AMM, Colas, de l'Annexe de Ghardaïa, 21 février 1944.

[87] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Inspection de la médersa Djemaiet el-islah, rapport du sous-lieutenant des AMM, Colas, de l'Annexe de Ghardaïa, 21 février 1944.

> [qu']afin que cela soit possible, les sourates sont expliquées d'une façon adaptée à leur temps. Cela prend beaucoup de temps. Du coup, on est satisfait quand le garçon à la fin de sa scolarité connaît par cœur un quart du coran.[88]

Les oulémas réformistes ibadites, comme ceux de l'AOMA, n'ont pas les moyens de créer leurs propres manuels[89]. Ils utilisent des ouvrages importés d'Egypte et parfois de Tunis. Un auditeur du CHEAM en témoigne, décrivant un manuel scolaire égyptien d'une école de l'AOMA[90]. Il a eu entre les mains

> une petite brochure de 24 feuillets, fort bien présentée et comportant une illustration à chaque page. Œuvre de Hocine Brahim Ekbayar, elle est intitulée « la lecture progressive dans les écoles primaires » et est publiée au Caire. Son texte correspond à l'enseignement à donner aux enfants de 7 à 8 ans qui savent lire couramment l'arabe ».

Il précise plus loin, commentant un poème du manuel, que « le fonds et la forme interrogative de ces vers s'inspirent sans aucun doute de nos méthodes occidentales. »[91]

Ces témoignages sur les réalisations sont tardifs, mais la réflexion pédagogique est initiée dès les années 1920. En 1926, le *Wādī Mīzāb* s'interroge : « Comment acquérir les savoirs utiles ? ». Il promeut la « modernisation » par la construction d'écoles, l'adoption de nouvelles méthodes, l'acquisition de manuels[92]. Dans un contexte de concurrence scolaire, les réformistes adaptent l'enseignement religieux ibadite pour le sauver. Ils encouragent aussi – point de clivage fort avec les *ḥalqa* – les Mozabites à envoyer leurs fils à l'école française. Les *'azzāba*, au contraire, interdisent aux ibadites de les y scolariser. Un administrateur note encore, au début des années 1920 « la répugnance qu'éprouvent les Mozabites à envoyer leurs enfants à l'école française »[93], constat qui évolue au milieu de la décennie :

> Le recrutement général s'est fait facilement dans toutes les villes du Mzab, sauf à Ghardaïa où les Mozabites font encore des difficultés pour faire inscrire leurs enfants à l'école laïque.[94]

---

88 « Auch sie verlangt ein Auswendiglernen des Korans, doch nicht mechanisch, sondern mit innerem Verständnis. Damit dies dem Schüler möglich ist, werden die einzelnen Suren in einer seinem Alter angepassten Art und Weise erklärt. Das kostet aber viel Zeit. Darum gibt man sich zufrieden, wenn der Knabe am Ende der Schulzeit ein Viertel des Korans auswendig weiss. » K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 239.

89 Sur les manuels utilisés par l'AOMA, cf. Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012, p. 157-160.

90 « J'ai eu l'occasion de me procurer un manuel utilisé dans une école libre d'Algérie du genre rénové instauré dans la Colonie par Benbadis et les Oulémas. » Cf. ANOM/CHEAM/1279, *Manuel scolaire égyptien dans une école privée d'Algérie*, E.C., s.d., 5 pages, p. 1.

91 ANOM/CHEAM/1279, *Manuel scolaire égyptien dans une école privée d'Algérie*, E.C., s.d., p. 2.

92 *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « Comment acquérir les savoirs utiles ? ».

93 ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1920.

94 ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1926.

Ce changement est-il à imputer au positionnement des oulémas réformistes ? Ce n'est pas évident, mais l'érosion du consensus des oulémas sur l'interdiction de la fréquentation des écoles françaises a pu jouer en ce sens, ainsi que des actions entreprises par l'administration locale[95]. La position des réformistes ibadites rejoint celle de b. Bādīs, lequel signe des articles en ce sens. Il vante dans *al-Baṣā'ir*, des élèves qui ont obtenu leur diplôme à l'école française et suivent les enseignements de sa propre madrasa en dehors des heures de classe[96].

Les réformistes du Mzab poursuivent leurs encouragements à scolariser les enfants à l'école publique dans les années 1930. Un contributeur d'*al-Umma* s'indigne en mai 1936 du manque d'intérêt de la population de Ghardaïa pour l'enseignement. Il prétend que tous les élèves de l'école française sont juifs et qu'il ne s'y trouve pas un seul musulman, alors même que, par ses impôts, la communauté musulmane finance l'école. Il fait le même constat à propos de l'école professionnelle de Ghardaïa, destinée aux populations musulmanes et qui ne contiendrait que des enfants juifs. Les travaux de Sarah Stein confirment que les populations juives de Ghardaïa ont investi les systèmes éducatifs colonial et missionnaire, trouvant là une voie d'émancipation[97]. Les critiques d'*al-Umma* sont surtout dirigées contre les parents mozabites, accusés de ne pas chercher à faire instruire leurs enfants[98].

Le passage du mode de transmission des *maḥḍara* à celui des réformistes, des commentaires de traité aux manuels égyptiens, est un vaste passage dont l'enjeu ne se réduit pas à la compétition entre élites religieuses ou entre deux conceptions de l'identité locale. Une partie des populations du Mzab se voit offrir – et peut-être recherche – l'accès à une gamme de savoirs très large, véhicules de conceptions culturelles, sociales et politiques nouvelles. Les *ḥalqa* ne craindraient dès lors pas simplement la chute de leurs effectifs mais des savoirs et des modes de pensée autonomes de leur propre système de production et de reproduction du *'ilm*. L'administration coloniale exerce quant à elle une surveillance envers de nouvelles institutions qui concurrencent ses écoles, et qui manifestent également les liens redoutés avec le reste du monde arabophone. La façon dont les évolutions du système scolaire révèlent des processus très vastes de reconfiguration des savoirs entre la fin du XIX^e^ siècle et le milieu du XX^e^ recèle nombre de parallèles avec d'autres région, comme Java et le Mali, étudiés par

---

[95] En 1920, il est par exemple question d'envoyer les troupes auxiliaires pour contraindre les parents à envoyer leurs fils. ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1920.
[96] *Al-Baṣā'ir*, n° 136, 21 octobre 1938, « Sur le chemin de l'enseignement et du progrès, les apports de l'association al-Tarbiya wa-l-ta'līm », p. 1-2, référence citée par C. COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité…*, *op. cit.*, p. 154.
[97] Sarah Abrevaya STEIN, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, p. 88-94.
[98] *AU*, n° 76, 26 mai 1936, « Celui qui parle sans preuves est un menteur ! L'école de Ghardaïa en est un parfait exemple. »

M. Laffan et D. Bouwman[99]. Le Mzab s'en distingue toutefois par le fait que l'arabe était déjà le véhicule de l'enseignement et n'est pas remis en cause, alors que les changements épistémiques au Mali et à Java coïncident avec le passage du bambara et du malais comme langue de l'enseignement religieux à l'arabe. Il est frappant de voir que la « modernité » que veulent faire advenir les oulémas ibadites, comme ceux du nord de l'Algérie, est « islamique » et « arabe », sans que cela provoque de débats entre les lettrés d'une population pourtant berbérophone.

Un enseignement arabophone

Les réformistes ibadites valorisent la langue arabe, à la fois comme langue du *Coran*, de la communauté arabo-musulmane et de la patrie algérienne. La question de l'arabité ou de la berbérité des Mozabites n'est pas soulevée et ne constitue pas un point de clivage avec leurs adversaires « conservateurs ». Les sources ne permettent pas non plus de déterminer si elle constitue un enjeu dans les relations entre populations berbérophone et arabophone[100]. L'engagement des réformistes pour la langue arabe se manifeste de deux façons, tout à fait comparables à ce que C. Courreye a observé dans son travail de master sur les oulémas de l'AOMA et la langue arabe[101] : d'une part, la défense politique de la place de la langue arabe dans l'administration et l'enseignement, déjà envisagée au chapitre II ; d'autre part, la volonté d'un « développement de l'instruction à la portée de tous » dans cette langue[102].

Développer l'enseignement en arabe pour le plus grand nombre est un objectif affiché des réformistes ibadites. Le discours des réformistes n'accorde aucune place au parler berbère mozabite, à part une mention qu'en fait Bayyūḍ en 1944 dans un « Mémoire » présenté à la commission des réformes musulmanes[103]. Les réformistes mozabites participent au discours tenu par ʿAbd al-Ḥamīd b. Bādīs tendant à faire de la pratique de l'arabe en Algérie par tous les musulmans une évidence[104]. Est-ce à dire que la langue berbère est ravalée, comme le reste

---

[99] Pour Java, cf. Michael LAFFAN, « The New Turn to Mecca: Snapshots of Arabic Printing and Sufi Networks in Late 19th Century Java », *REMMM*, 124, 28 novembre 2008, p. 113-131 ; pour le Mali, dans les régions où est parlé le Bambara, cf. Dinie BOUWMAN, *Throwing stones at the moon: the role of Arabic in contemporary Mali*, Leiden, Research School CNWS, 2005.

[100] Hormis la question des politiques de scolarisation françaises durant la colonisation et celle des politiques d'arabisation au Maghreb après l'indépendance, les langues berbère et arabe et leurs différentes variantes locales aux périodes moderne et contemporaine n'ont pas fait l'objet de travaux historiques. Il y a là un vaste champ à explorer. Cf. Fanny COLONNA, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Alger, OPU, 1975 ; Gilbert GRANDGUILLAUME, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983.

[101] C. COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité…*, *op. cit.*

[102] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1938.

[103] ANOM/9H/85, « Mémoire présenté à la Commission des Réformes musulmanes par le chef religieux Cheikh Bayoud au nom de la population du Mzab », 3 janvier 1944. Cet épisode est abordé dans le chapitre VII.

[104] Sur ce point, cf. C. COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité…*, *op. cit.*, p. 62.

de ce qui est perçu comme antéislamique, notamment certaines pratiques rituelles, au rang des symboles de la « stagnation (*ğumud*) » à combattre ? Il n'est pas possible en l'état de le dire[105].

Il est clair que les oulémas souhaitent imposer l'arabe (*al-ʿarabiyyat al-fuṣḥā*) comme langue d'enseignement dans leurs écoles. Le diaire des pères fait plusieurs fois mention de leurs pratiques linguistiques. En août 1936, évoquant l'ouverture de l'école *al-Iṣlāḥ*, à Ghardaïa, ils commentent :

> Les Mozabites entrent dans le progrès. N'ont-ils pas entrepris de faire une médersa ? Ecole de culture purement arabe, les sciences modernes y seront enseignées, on y étudiera aussi le Coran.[106]

De cette « culture purement arabe », démonstration est faite à plusieurs reprises, spécialement lors de fêtes. Elles sont l'occasion de longs discours que les oulémas prononcent en arabe *fuṣḥā* (litt. « arabe éloquent », nom donné à l'arabe standard, par opposition aux dialectes régionaux), par pédagogie, afin de montrer leur maîtrise d'une langue de prestige et probablement aussi de façon politique, la langue arabe étant une ressource identitaire mobilisée contre la domination française.

Si elle ne suscite pas de débats entre lettrés, manifestement tous acquis à l'idée que la langue du savoir est l'arabe, la volonté des réformistes d'imposer la langue arabe *fuṣḥā* ne va pas sans quelques concessions à un contexte berbérophone. En janvier 1938, de nouveaux locaux sont inaugurés pour l'institut *al-Ḥayāt* et la célébration se déroule en arabe littéral tandis que les chants et les poésies récités sont égyptiens et tunisiens. « Des Mozabites ont déclaré qu'ils ne comprenaient pas cette langue et demandaient que l'on s'exprimât en dialecte mozabite », note un père blanc.[107] Les oulémas essaient aussi d'enseigner l'arabe aux adultes qui l'ignoreraient. En 1943, l'association *al-Iṣlāḥ* de Ghardaïa projette d'ouvrir des cours pour adultes.[108] Le projet éducatif des oulémas ibadites, comme celui de l'AOMA, dépasse la jeunesse. Toutefois, en 1944, lors d'une réunion de l'association *al-Iṣlāḥ*, « le Cheikh a péroré longtemps. Ses élèves ont joué une pièce tirée d'un auteur égyptien que presque personne n'a comprise. »[109]

Dans la pratique, ils sont obligés, lorsque le public est plus large que les élèves, de composer avec un réel berbérophone. Lorsque Bayyūḍ donne des leçons (*durūs*) à la mosquée de Guerrara, il emploie un mélange de berbère mozabite et d'arabe, dialectal comme standard.

---

[105] Concernant les discours sur les pratiques rituelles, cf. le chapitre VI.
[106] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 21 août 1936.
[107] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, janvier 1938.
[108] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1943.
[109] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 21 septembre 1944.

Là encore, une notation des pères vient appuyer les témoignages : Bayyūḍ tient, en 1945, un « discours, sur un ton ironique » à l'encontre de ses opposants. Le père chargé du diaire précise : « A noter que le Cheikh s'est excusé d'employer, à un moment donné, le berbère, pour se faire mieux comprendre de quelques uns de ses concitoyens. »[110]

Par leur projet de « modernisation », les réformistes mozabites participent d'un mouvement de standardisation de l'enseignement qui touche l'ensemble du monde musulman. La réalisation de ce programme ne va pas toutefois sans se heurter aux réalités locales, notamment linguistiques, avec lesquelles les oulémas composent. Un autre point à prendre en compte avant de conclure à la perte de l'ancrage local est le statut de minorité des ibadites. Dans un Maghreb très majoritairement malékite, les ibadites du Mzab se dotent d'un système éducatif complet à même de garantir leur autonomie éducative et de préserver ainsi, dans son acception réformiste, la transmission de l'ibadisme.

2. La mise en place tardive d'un cursus complet pour le Mzab

L'objectif des oulémas de revivifier l'enseignement religieux ibadite au Mzab procède d'une standardisation des savoirs et des institutions scolaires. Mais le réformisme n'est pas pour autant uniformisation et arasement de toute culture locale, les oulémas développant une offre spécifique au Mzab. Avec leurs écoles, les oulémas souhaitent doter l'ibadisme mozabite (et maghrébin) d'un système éducatif complet. Des écrits de Dabbūz, repris par S. Bendrissou, émergent au moins deux rencontres témoignant de cette volonté de mettre en place un enseignement pour l'ensemble du Mzab. En 1925, trois mois après l'ouverture de l'institut *al-Ḥayāt*, un comité de neuf personnes se réunit pour élaborer un programme éducatif. Il assemble autour de Bayyūḍ bien des figures réformistes, notamment les cheikhs ʿAddūn, Abū al-Yaqẓān, Ṣalāḥ Absīs et ʿUmar b. Ḥāǧǧ Muḥammad Būhāǧam. Vingt après, en 1945, c'est le cheikh ʿAddūn qui forme à son tour un comité chargé d'unifier les programmes d'enseignement et les méthodes des écoles réformistes de l'heptapole[111].

Ce système scolaire ibadite débouche sur les institutions d'enseignement supérieur que sont la Zitouna et Al-Azhar. Au-delà du simple enseignement (*taʿlīm*), il s'agit de dispenser une éducation et de transmettre des valeurs (*tarbiya*)[112], ce qui explique le souci de dispenser un enseignement moral dans leurs écoles ainsi que le développement d'autres activités et

---

[110] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juillet 1945.
[111] Salah BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962 : un exemple d'école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, Saint-Denis, 1994, p. 38.
[112] C. Courreye met en évidence l'influence exercée par la définition de l'enseignement (*taʿlīm*) et de l'éducation (*tarbiya*) de Riḍā sur Ibn Bādīs et l'AOMA, cf. C. COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité…*, *op. cit.*, p. 147-148.

institutions : mouvements de jeunesse (scoutisme), associations sportives et théâtrales. L'influence des missionnaires, de leur discours moral et de leurs mouvements de jeunesse est sans doute importante dans cette volonté de forger les mœurs nouvelles des Mozabites[113].

Observer la mise en œuvre de ce cursus, c'est aussi mesurer l'écart entre les discours des oulémas et leur réalisation, leur difficulté à remplir leurs objectifs. L'étude précise, à une échelle très locale, de quelques institutions, est nécessaire pour cela et permet d'appréhender comment les réformistes gagnent du terrain et maîtrisent progressivement les étapes de formation de la jeunesse. Malgré la reconstruction *post factum* d'un récit linéaire sur leur réussite, la mise en place des institutions éducative réformistes est lente. Elle court des années 1920, celles des expérimentations, aux années 1950 et 1960, le bouleversement du cadre géopolitique venant alors mettre leur projet en péril.

Un enseignement primaire réformiste : al-iṣlāḥ et les nouvelles écoles coraniques

L'école al-Iṣlāḥ est, comme son nom l'indique, l'institut réformé de Ghardaïa. Au mitan des années 1930, lorsque les tensions autour des réformistes croissent, elle constitue le principal pôle réformiste de la capitale du Mzab. Le modèle en est l'école de Guerrara, al-Ḥayāt, fondée en 1925[114]. L'histoire d'al-Iṣlāḥ est toutefois davantage documentée par les archives coloniales, grâce à l'existence d'un volumineux dossier sur l'association aux ANOM[115]. Celui-ci permet d'envisager les cadres matériels et pédagogiques des écoles réformées.

L'école a pour support légal une association à but pédagogique, liée aussi dès l'origine aux missions d'étude à Tunis. Cela est spécifié dans les statuts de l'association, qui a pour but

> [d']élever le peuple dans le domaine scientifique et littéraire, répandre l'instruction en arabe, en créant une école coranique, une bibliothèque et des missions d'études.[116]

D'abord installée dans le ksar, dans une maison de « deux petites pièces superposées », l'école connaît quelques vicissitudes. Ce n'est qu'à la rentrée 1932 que, munie des

---

[113] Ce point n'est toutefois pas démontrable en l'état. A les lire, les réformistes entretiennent des rapports ambivalents avec les missionnaires, puisque l'essentiel des articles les concernant dans la presse réformiste mozabite est tout à fait polémique, dénonçant avec virulence leur prosélytisme et leur volonté supposée de nuire à « l'islam » (cf., par exemple, *WM*, n° 57, 17 novembre 1927, « Les pièges des missionnaires en pays d'islam » ; n° 75, 23 mars 1928, « Ils se détruisent de leur propre main » ; *AU*, 7 septembre 1937, n° 136, « Outrage à Ghardaïa » ; 5 avril 1938, n° 161, « Que veulent les missionnaires des musulmans ? Au Sud tu trouves la réponse »). Seule une notation contemporaine, dans le diaire des pères blancs, et une autre *a posteriori* sous la plume de Bayyūḍ, dans les années 1970, évoquent le modèle que l'organisation hiérarchique et les méthodes d'action des missionnaires chrétiens ont pu constituer pour les réformistes.

[114] Dabbūz date exactement cette fondation du vendredi 21 mai 1925. Cf. Muḥammad ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 3*, Alger, Al-maṭbaʿa al-ṯaqāfiyya, 1969, vol. 3/3, p. 16.

[115] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah ». L'activité des réformistes à Ghardaïa est bien plus documentée qu'à Guerrara, certainement en raison de la proximité des administrateurs, au contraire de Guerrara.

[116] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah ».

autorisations nécessaires, elle ouvre durablement. Muḥammad al-Ṣāliḥ b. Qāsim Bābakir (1904-1976), revenu depuis peu de Tunis, en est alors l'unique enseignant.[117] Originaire de Ghardaïa, il en est une des principales figures réformistes et va diriger l'association al-Iṣlāḥ et la madrasa du même nom de leurs fondations en 1928 à sa mort[118].

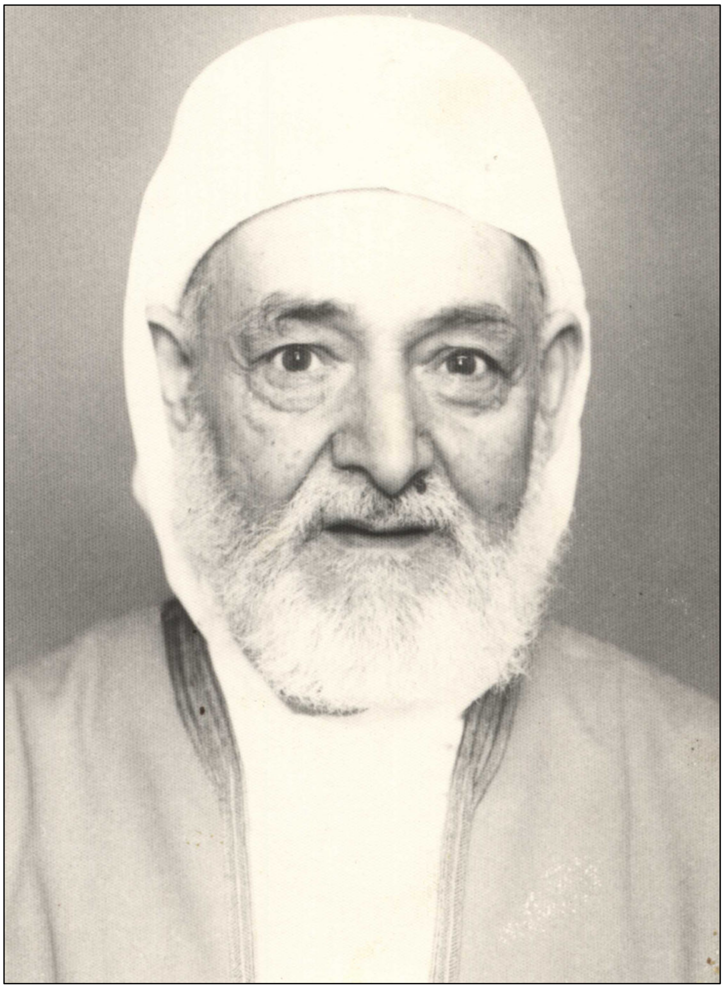


Figure 34 : Portrait photographique de Ṣāliḥ Bābakir. Source : CCDS, cliché non daté.

Ṣāliḥ Bābakir (1904-1976), réformiste originaire de Ghardaïa, part dès 1917 à Tunis comme élève de la mission d'étude. Il en revient au milieu des années 1920 et, très jeune encore, devient l'un des principaux militants réformistes de Ghardaïa. Il fonde et préside l'association al-Iṣlāḥ, en 1928. Il est aussi le premier enseignant de la madrasa, qu'il dirige durant quasiment un demi-siècle jusqu'à sa mort. Ce cliché est tardif, certainement postérieur à l'indépendance.[119]

Comme pour l'école al-Ḥayāt, le cadre physique d'al-Iṣlāḥ ne tranche d'abord pas avec les *maḥḍara*. La photographie d'une leçon donnée par Bayyūḍ à al-Ḥayāt en 1939 le montre à même le sol, les élèves en cercle formant une *ḥalqat al-dars* au style peu

[117] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 14 juin 1932.
[118] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 509.
[119] *Ibid.* ; M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 2...*, *op. cit.*, p. 247-249.

« moderne »[120]. A l'institut al-Iṣlāḥ, c'est à la fin des années 1930 que la mise en place d'une « école moderne » se concrétise, avec l'installation de l'électricité en 1937[121] puis l'ouverture de nouveaux locaux, en bordure de l'oued, à Bāb Ḥawāṣā. Ils matérialisent, par leur situation en périphérie du ksar, la rupture avec la *ḥalqa* de Ghardaïa, qui siège au centre du bourg, à la mosquée – là où se trouve l'ancienne *maḥḍara* –, et qui est très opposée à cette école réformée. Le terme de *madrasa*, francisé en medersa dans les archives coloniales, traduit aussi cette rupture avec les formes du *kuttāb*. L'inauguration de la nouvelle *madrasa* a lieu en janvier 1938. Elle est célébrée en grande pompe lors d'une réunion d'inauguration dont l'écho est répercuté dans la presse ibadite comme dans les archives coloniales et le diaire des pères blancs, qui notent :

> C'est aujourd'hui qu'a eu lieu l'inauguration de la Medersa de la Djemaïet el Islah, que le parti avancé de Ghardaïa a construite sur le bord de l'Oued à Bab Haouacha. Dans l'après-midi 120 à 130 personnes environ, sympathisants ou non, étaient rassemblées dans la cour de l'école.[122]

Tables, bibliothèques, électricité : le chef d'Annexe note que « les dirigeants ont cherché à réaliser quelque chose de moderne »[123]. Cette volonté d'appliquer tous les préceptes des réformistes en matière de « modernité », d'organisation et d'hygiène ressort de la description détaillée, reproduite en annexe de cette thèse[124], qu'en donne en février 1944 le sous-lieutenant des Affaires militaires musulmanes Colas :

> En général, j'ai remarqué la propreté impeccable de tout l'établissement. Les fenêtres sont nombreuses et larges, les murs blanchis, le sol cimenté. Dans la première classe se trouvent un carillon et une large bibliothèque murale à glissières. Partout, éclairage électrique et tableaux de classe. Les élèves ont tous des cahiers de cours […]. Dans toutes les classes les élèves ont des pupitres avec bancs et encriers, autant de différences avec les écoles coraniques.[125]

Avec al-Ḥayāt, al-Iṣlāḥ constitue la pionnière des écoles réformées du Mzab, ce qui ne va pas sans difficultés. Le projet de construction de l'école de Bāb Ḥawāṣa notamment a trainé en longueur.[126] Le succès et l'implantation durable de cette école datent de la fin des

---

120 L'image, de mauvaise qualité, a été prise à l'hiver 1939. Elle permet de voir à quoi ressemblait la première version d'al-Ḥayāt, très proche d'un kuttāb encore. M. ʿAlī Dabbuz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 3*..., *op. cit*., p. 51.
121 ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1937.
122 AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 3 janvier 1938.
123 ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1938.
124 Cf. l'Annexe IV de cette thèse.
125 OA//68/169, « Djemaïet el islah », Inspection de la médersa Djemaiet el-islah, rapport du sous-lieutenant des AMM, Colas, de l'Annexe de Ghardaïa, 21 février 1944.
126 En août 1935, *al-Umma* évoque déjà la question de la construction d'un nouveau local. Cf. *AU*, n° 40, 20 août 1935. L'acquisition du terrain n'est faite qu'en mai 1936. Des mois après, les souscriptions « à la population et

années 1930 et se manifestent de deux manières ; l'autorisation, à partir de 1939, de transférer durant l'été les cours dans l'oasis, puis l'ouverture d'une troisième classe, à partir de juin 1940. La population de Ghardaïa résidant en majorité dans l'oasis de mai à octobre, les réformistes s'adaptent à ce rythme spécifique et y construisent une école, composée de trois classes de 60 élèves, accompagnée d'un préau à arcades, dans les palmeraies.

> Le P. Parmentier étant allé à l'oasis constate que l'école libre mozabite commencée cet hiver sera bientôt terminée ; elle est aussi grande que la nôtre du ksar.[127]

La compétition entre réformistes et missionnaires est ici manifeste, mais aussi avec l'école publique : l'école de l'oasis vient directement concurrencer des activités organisées par l'école française durant la trêve estivale. En juillet 1946, quasiment tous les enfants mozabites de Ghardaïa qui s'étaient inscrits à des activités organisées par l'école publique durant l'été s'en désistent. L'administrateur note que

> ceci est dû certainement à l'influence de la médersa el Islah, très fréquentée pendant les vacances, et où le taleb a tenu les propos suivants : ''ceux qui veulent aller à la colonie peuvent y aller, mais alors ils ne pourront pas remettre les pieds ici''.[128]

La compétition se lit aussi dans le développement par l'école, à partir de son implantation à Bāb Ḥawāša, d'une double offre. Al-Iṣlāḥ propose un cursus complet, réparti sur l'ensemble de la journée et qui concurrence directement l'école d'Etat, mais elle accueille aussi à l'ancienne école les élèves qui sont scolarisés à l'école française et leur dispense avant et après la classe des cours de religion et d'arabe.

Le développement très important de l'école au tournant des années 1930 et 1940 est confirmé par deux notations administratives : en février 1944, le chef d'Annexe signale que « la médersa […], sous l'obédience du cheikh Bayoud, a pris, en huit années, un développement considérable »[129]. Il décompte 130 élèves inscrits alors qu'en 1936 ils n'étaient selon lui qu'une dizaine. L'amélioration du niveau des enseignants est une autre hypothèse. Les données manquent : seul le dossier de demande d'ouverture d'une troisième classe, en 1940, contient des renseignements sur l'enseignant pressenti, Sulaymān b. Nāṣir 'Addūn. Originaire de Ghardaïa, c'est un ancien élève de l'institut al-Ḥayāt. Le certificat qu'il produit, signé par Bayyūḍ, atteste qu'il « connaît le Coran par cœur, la langue et la grammaire arabes, les devoirs catégoriques, les principes des croyances, les lois gouvernementales et la coutume,

---

en particulier aux riches » pour la construction se poursuivent, cf. n° 87, 1er septembre 1936, « A propos de l'association *al-Iṣlāḥ* de Ghardaïa ».

[127] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 29 mai 1939.

[128] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1946.

[129] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah ».

l'art de rédiger et d'exposer et est capable d'enseigner aux élèves du cours préparatoire. »[130] A la fin des années 1930 et, surtout, dans le courant des années 1940, les enseignants recrutés reviennent souvent de la mission de Tunis, indice qu'ils ont suivi une formation longue et déjà « réformée ».

Pour les élèves de *bāb Ḥawāša*, un cursus assez complet est mis sur pied, à en croire la description du sous-lieutenant Colas. L'école comprend trois classes, réparties selon les niveaux et classes d'âge. Colas décrit d'abord la « classe des grands », dont les effectifs sont réduits, fruit d'une sélection assez sévère : en 1944, sept élèves de 12 à 15 ans. Un maître spécifique lui est affecté. Colas qualifie cet enseignement d'« essentiellement littéraire ». Les élèves sont encouragés à prendre la parole et formuler leur opinion. Il souligne la rupture par rapport au système cognitif de la *maḥḍara*. La classe intermédiaire est composée de 30 élèves d'une dizaine d'années. Elle est centrée sur la grammaire. Un autre enseignant y exerce, qui forme les enfants par « cette méthode moderne d'enseignement de la langue arabe », qualifiée de « vivante », appliquée à des textes.

> Je remarque le même souci d'enseignement intelligent de la grammaire arabe, basé sur des règles bien sues, illustrées de nombreux exemples trouvés par les élèves eux-mêmes qui font montre d'initiative et de compréhension. Chaque élève a un cahier de dictée en arabe corrigé par le maitre.[131]

Les autres disciplines enseignées sont les sciences naturelles, la géographie de l'Afrique et de l'Amérique et l'histoire[132]. Le niveau inférieur, celui des débutants, regroupe une quarantaine d'enfants, âgés de 5 à 8 ans, qui apprennent à lire et à écrire l'arabe ; « la méthode moderne du tableau et de la lecture collective est à l'honneur ». Au plan pédagogique comme architectural, le modèle d'al-Iṣlāḥ est al-Ḥayāt.[133] Il est suivi dans les autres ksour, avec des chronologies distinctes. Les sources coloniales donnent quelques traces de ce développement, par ailleurs très présent dans l'œuvre de Dabbūz[134].

---

[130] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du commandant du Territoire au chef d'Annexe, 4 juin 1940 ; de Babekeur au chef d'annexe, 9 avril 1940 ; certificat d'aptitude, fait à Guerrara le 17 avril 1940.

[131] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Inspection de la médersa Djemaiet el-islah, rapport du sous-lieutenant des AMM, Colas, de l'Annexe de Ghardaïa, 21 février 1944.

[132] A ce propos l'officier note qu'il ne s'agit que de « l'histoire des arabes ». La question mériterait d'être creusée. Dabbūz, enseignant à al-Ḥayāt de Guerrara, développe dans ces années une histoire nationale intégrant l'histoire des ibadites et des berbères. Il en est question au chapitre VI de cette thèse. Cf. aussi Augustin JOMIER, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *REMMM*, 132, décembre 2012, p. 175-195.

[133] De l'école de Bāb Ḥawāša, un officier précise que « son plan est exactement identique à celui de la médersa de Bayoud à Guerrara ». Cf. ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1938.

[134] Tout particulièrement dans M. ʿALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 3…, op. cit.*

Les années 1950, véritable essor de l'offre de scolarisation

Le développement par les réformistes d'une offre de scolarisation primaire conséquente n'aboutit que dans les années 1950. Il est le fruit de la croissance des écoles existantes mais aussi de fondations nouvelles. C'est à El Atteuf qu'est d'abord créée en 1945 une école dans la mosquée des réformistes par l'association al-Nahḍa. Le succès est au rendez-vous : en 1948, l'école compte plus de 95 élèves. Les chiffres de fréquentations en sont comparables à ceux de l'école de Guerrara dès le début des années 1950. Toutes les opérations des réformistes ne sont cependant pas des réussites. En 1948, une école est fondée à Béni Isguen mais la greffe ne prend pas véritablement : en une décennie, elle ne parvient pas à dépasser les 30 élèves, n'emploie jamais qu'un seul maître et reste une simple école coranique modernisée : le ksar, dont la population est très majoritairement hostile aux réformistes, résiste à cette greffe. Entre les années 1930 et 1950, les oulémas ouvrent également des écoles coraniques dans les principaux pôles de l'émigration mozabite, ce qui permet d'instruire les élèves en âge d'être scolarisés, que leurs pères ont emmenés avec eux[135].

Dans les années 1950, la capacité de scolarisation des réformistes est remarquable. Elle peut être établie grâce aux statistiques de l'Annexe, qui distinguent à partir de 1946 les écoles réformées (« medersas ») des *maḥḍara* et *kuttāb* (« écoles coraniques »). Une décennie est couverte durant laquelle le développement est fort : en 1946, trois médersas scolarisent 668 élèves. En 1956, les oulémas gèrent cinq médersas de 1 260 élèves. Les trois médersas, déjà anciennes, de Ghardaïa, Guerrara et Berriane comptent, sur la décennie, entre les deux tiers et les trois quarts des effectifs totaux. C'est surtout au début des années 1950 que leurs effectifs croissent[136]. Ces trois écoles salarient sept maîtres, pour les deux premières et quatre pour Berriane.

La mise en regard de cette croissance avec les données disponibles pour les écoles coraniques permet de les situer dans une vague de scolarisation et de croissance démographique plus large : ces écoles ne sont qu'un élément d'une offre dynamique. En 1946, les écoles coraniques scolarisent 1005 élèves contre 1770 en 1956. La croissance des effectifs des médersas est supérieure, mais de peu. Là aussi, le début des années 1950 marque un tournant : la courbe de croissance des écoles coraniques s'infléchit par rapport à celle des médersas. Ce n'est qu'à cette date que l'offre d'une scolarité complète prime sur un simple enseignement coranique. Symbolique de ce point de vue est la réalisation à El Atteuf, à grand

[135] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 242.

[136] De 1951 à 1953, les effectifs à Guerrara passent de 192 à 345 élèves, à Berriane, de 140 à 200 et même 350 en 1955. Les effectifs sont plus stable à Ghardaïa, mais ils étaient déjà très développés en 1946 (283 élèves).

renfort de quêtes[137], de nouveaux locaux pour la médersa réformée, « belle construction de cinq classes » avec une cour et une bibliothèque[138], juste à la porte principale d'un ksar où le clivage entre « réformistes » et « conservateurs » est fort. L'inauguration a lieu en mai 1956 :

> Plusieurs personnalités mozabites dont le cheikh Bayoud, chef du Parti réformiste, prirent la parole au cours de cette manifestation, invitant les parents à veiller tout particulièrement à l'enseignement islamique de leurs enfants. A la fin de cette réunion, une collecte faite à l'intention des étudiants rapporta environ 500 000 francs.[139]

Ses dirigeants viennent de l'école al-Ḥayāt, à Guerrara, qui comprend aussi un institut d'enseignement secondaire et supérieur, lequel parachève l'offre de formation réformée et place Guerrara, bastion réformiste, en tête de la hiérarchie éducative au Mzab.

Al-Ḥayāt, « petite Zitouna locale » ?

Non contents de diffuser un enseignement primaire réformé dans la région, les réformistes, *via* l'institut al-Ḥayāt, dotent les ibadites d'un institut (*ma'had*) d'enseignement secondaire. Au moment de leur fondation, en 1925, la madrasa, primaire, et l'institut sont indistincts[140]. Si des enseignements d'un niveau secondaire sont proposés rapidement pour les jeunes gens, l'institut s'individualise et affirme son rayonnement sur l'ensemble de la vallée durant la première moitié des années 1940, ce qui amène un père blanc à noter en décembre 1944 :

> Ce n'est que lorsqu'ils possèdent parfaitement le Qoran que les jeunes sont admis à jemaïat el haïa, sorte de petite Zitouna locale, que dirige Bayoud lui-même.[141]

Cette expression donne une idée du rayonnement de l'institut, même si elle est erronée. Al-Ḥayāt est davantage comparable à l'institut fondé par 'Abd al-Ḥamīd ben Bādīs à Constantine, à la mosquée Sīdī al-Aḫdār[142], où la scolarité peut déboucher sur la Zitouna, ce qui est aussi le cas à al Ḥayāt.

---

[137] Ainsi, « M. Bayoud, délégué à l'Assemblée Algérienne, a visité l'ensemble des villes du Mzab, tenant parfois des conférences religieuses. A El-Atteuf il a fait procéder à une quête pour l'achèvement des nouveaux bâtiments de la médersa. Une somme importante aurait été collectée ». ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuel, mai-juin 1955.

[138] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 239-240.

[139] ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuel, avril-mai 1956.

[140] M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 3*..., *op. cit.*, p. 16.

[141] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944. Ramener une institution musulmane d'enseignement secondaire à la Zitouna semble être un topos des Européens en Algérie : la thèse de M. al-Korso rapporte ainsi le propos de prefet d'Oran au gouvernement général, en septembre 1937, faisant de Dār al-Ḥadīṯ, l'institut secondaire réformé de Tlemçen « une Zitouna en territoire algérien ». Mohammed EL-KORSO, *Politique et religion en Algérie, l'islah : ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'ulama' musulmans algériens en Oranie (1931-1945)*, Thèse de doctorat en histoire, Université Paris VII, Paris, 1989, p. 235.

[142] Charlotte COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *REMMM*, 136, novembre 2014.

L'école et l'institut al-Ḥayāt ont fait l'objet d'un travail de DEA[143], lequel reprend la chronologie proposée par le cheikh Dabbūz et découpe en trois phases son histoire, de sa fondation à l'indépendance de l'Algérie. A une décennie d'« enthousiasme » (1925-1938) succèderaient le temps de « l'apogée » (1938-1948) puis celui de la « stabilisation » (1948-1962)[144]. Si leur caractérisation est téléologique, ces phases permettent d'isoler un temps de fondation, durant lequel l'école et l'institut, à la pédagogie proche de la *maḥḍara*, ne sont pas distincts, d'une période de réforme et d'institutionnalisation croissante.

Al-Ḥayāt ouvre au printemps 1925, appuyée sur l'association al-Šabāb (la Jeunesse), dirigée par le cheikh 'Addūn. Les niveaux ne sont pas clairement distincts, les cours ont en partie lieu à la mosquée, en partie au domicile de Bayyūḍ. Au bout d'une dizaine d'années, l'association perd son agrément, retiré par l'administration coloniale locale, et c'est 'Īsā Ḫubzī qui en soutient la refondation : la nouvelle association, désormais nommée al-Ḥayāt, est déclarée en septembre 1937. « Cette société a pour but de développer l'enseignement privé musulman et de venir en aide à la population sous le rapport de l'assistance »[145]. Des locaux spécifiquement destinés à l'école primaire (*madrasa*) sont inaugurés l'année suivante. Un cursus de six ans y prépare à l'entrée à l'institut. Le cheikh 'Addūn dirige cette école, désormais clairement distinguée du secondaire.

En 1941, les enseignements secondaires sont transférés vers des salles spacieuses à côté de la mosquée, dotées d'un équipement « moderne » ; tables, chaises, tableau noir… Suter rapporte qu'un « bâtiment spécial est consacré [à l'école] à côté de la mosquée avec de belles salles de classe, de conférence, de soin, et dortoirs. »[146] Ce bâtiment est baptisé d'un nom associé au système des *'azzāba* : *dār irwān*, la maison des étudiants. Au début des années 1940, le cursus annuel est rationalisé par l'adoption de vacances annuelles. La scolarité dure cinq ans, répartis en deux cycles ; l'un préparatoire de deux ans, suivi d'un second cycle de trois ans[147]. Lorsque les élèves y accèdent, ils ont fini leur scolarité à l'école publique et peuvent se consacrer pleinement à leurs études secondaires[148]. A partir de 1940, le corps enseignant se spécialise : l'institut recrute, par discipline, des étudiants en fin de

---

[143] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*
[144] Le volume 3 de *Nahḍat al-Ǧazā'ir* consacre de longs développements à l'institut. Après sa création (p. 14-85), sa « deuxième phase (*al-dawr al-ṯanī*) » est exposée, p. 86-105, puis sa « troisième phase (*dawr al-ṯaliṯ*) », p. 106-140). M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 3*..., *op. cit.*
[145] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1937 ; le journal *al-Umma* annonce cette fondation et s'en félicite chaudement. Cf. n° 142, 3 novembre 1937, « Vallée du Mzab. L'association *al-Ḥayāt* à Guerrara ».
[146] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 240.
[147] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 36-38.
[148] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 140.

cycle[149]. La période de la Seconde Guerre mondiale est un moment d'intense transformation à l'institut et, en 1944, il est clair aux yeux des pères blanc qu'existent deux institutions de niveaux distincts : une école coranique, la « jemaïet al-chabab », qualifiée d'« école coranique moderne », dirigée par ʿAddūn, et l'institut, secondaire, dirigé par Bayyūḍ[150].



Figure 35 : « Mission d'études du Nefoussa », portrait de groupe, Guerrara, 1940. Source : Muḥammad ʿAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, tome III, p. 154.

L'appellation de mission d'études est reprise pour ce groupe d'étudiants ibadites du Djebel Nefoussa en Lybie. Ils sont photographiés autour de Bayyūḍ, directeur de l'institut et d'autant plus investi que ses déplacements hors de Guerrara sont entravés durant la guerre. Ils ne sont que quatre, ce qui reflète le petit nombre des étrangers à l'institut. Cette image les désigne paradoxalement comme tels, tout en révélant leurs efforts pour se fondre dans le moule des élèves d'al-Ḥayāt : ils en ont adopté la tenue.

[149] S. Bendrissou cite notamment ʿAlī Yaḥyā Muʿammar (1919-1980), jeune *ʿālim* libyen qui enseigne à Guerrara jusqu'en 1944, Ibrāhīm al-Qarradī (1923-1989), *ʿālim* d'El Atteuf, ou encore Bakir Bayyūḍ (1909-1986), frère d'Ibrāhīm, et Nāṣir al-Marmūrī. La plupart d'entre eux sont d'importants oulémas ibadites du second XXe siècle.

[150] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

A l'institut, l'insistance sur les mœurs (*aḫlāq*) est grande et les enseignements visent à former des pédagogues. Suter décrit un institut qui accorde « tous ses soins à éduquer des jeunes gens à un mode de vie irréprochable et fondé sur l'islam. »[151] Selon lui, la religion, « la philosophie » et la morale (*Sittenlehre*) tiennent une grande place. Aux étudiants sont présentées « à gros traits les œuvres principales des plus grands pédagogues, des poètes et philosophes du reste du monde », parmi lesquels Rousseau, Goethe, Kant, Confucius et Gandhi[152]. L'insistance en classe sur la morale va de pair avec un contrôle strict des étudiants. Leur comportement est noté chaque semaine. « Il est exigé des élèves qu'ils assistent tous les jours aux cinq prières à la mosquée. L'accomplissement des prières est contrôlé »[153]. Durant leur temps libre, hors de l'institut, ils sont soumis à un contrôle, de la part de la population.

> Le sens de tous ces efforts éducatifs est donné par ce que nous a expliqué un enseignant, à savoir que la morale est le secret du maintien de la race et de la religion mozabite[154].

L'institut est destiné à accueillir des élèves venus de toute la région et au-delà. Ils sont d'abord logés par les habitants du ksar, selon des formes de solidarité courantes au Maghreb, et dans le monde arabo-islamique[155]. En 1938-1939, l'institut ouvre un internat. S. Bendrissou effectue un décompte des étudiants non originaires de Guerrara. Il est clair que l'institut est ibadite et avant tout mozabite. De 1925 à 1962, seuls sept Djerbiens et onze Libyens sont inscrits. Des malékites sont présents dans des proportions aussi faibles. En revanche, les étudiants viennent de tout le Mzab, reflétant peu ou prou la géographie du réformisme. Ghardaïa et El Atteuf sont en tête des envois, devant Béni Isguen, Bou Noura et Mélika. L'internat encourage ces flux qui se développent nettement après son ouverture[156]. D'après Suter, les frais de scolarité sont élevés, mais il n'en donne pas d'évaluation. Il précise qu'en

---

151 « *Auch diese Mittelschule richtet ihr Hauptaugenmerk auf die Erziehung des jungen Menschen zu einem tadellosen, auf der Grundlage des Islams beruhenden Lebenswandel.* » K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 240-241.

152 *Ibid.*, p. 142.

153 « *Von den Schülern wird verlangt, dass sie täglich zu allen 5 Gebeten in der Moschee erscheinen. Dabei wird die Durchführung ihres Gebetes überprüft* ». *Ibid.*, p. 242.

154 « *Eingedenk all dieser erzieherischen Anstrengungen lässt sich wohl der Ausspruch eines Lehrers verstehen, dass die Moral das Geheimnis des Fortbestehens der mozabitischen Rasse und ihrer Religion sei.* » *Ibid.* Suter emploie le terme « *Rasse* » comme certains auteurs de la période coloniale qui tendent à faire des berbérophones en Algérie une entité ethnique distincte, naturalisant et figeant les différences culturelles et sociales.

155 D. Eickelman évoque de telles formes de patronages pour le Maroc du premier XX[e] siècle. D.F. EICKELMAN, *Knowledge and power*..., *op. cit.*, p. 79 et suiv.

156 S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 44. Suter note que l'institut est fréquenté par de nombreux jeunes gens de tout le Mzab ainsi que quelques djerbien et nefoussien. K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 240.

faisant montre de zèle et d'un excellent comportement les élèves peu fortunés d'un bon niveau peuvent être pris en charge gracieusement[157]. En 1951, l'administration relève que

> Dans la soirée du 19 octobre, à la Mosquée de Guerrara, le Cheikh Bayoud a fait l'éloge d'un individu répondant au nom de Mehdi Hadj Khalifa ben Ahmed, originaire de Iefferem (Tripolitaine), venu au Mzab pour faire entrer son fils à la Médersa « El Hayat ». Il a recommandé aux populations d'aider pécuniairement cet Ibadhite qui méritait d'être encouragé. Une collecte en sa faveur aurait rapporté 100 000 francs. »[158]

Ce soutien local est à rapprocher de la considération dont jouissent les étudiants de l'institut. Des places spéciales leur sont réservées à la mosquée, dans les salles de prière et d'ablution[159].

Une faible fraction des étudiants d'al-Ḥayāt se rend à son tour à l'étranger, une fois le cursus secondaire accompli. Dès les années 1930, certains partent pour Tunis et Le Caire. D'après Bendrissou, le premier envoi d'étudiants organisé par l'institut date seulement de 1948, à Tunis. Al-Ḥayāt y ouvre même un internat en 1952. D'autres étudiants sont, d'après lui, envoyés à Damas, Le Caire et Bagdad[160].

Cette structuration s'accompagne de l'idée de fonder un réseau, comme en témoigne la création dès 1949 « d'une association d'anciens étudiants des écoles et médersas réformistes et de leurs sympathisants, centrée à Guerrara, et dont les ramifications pourraient s'étendre sous forme de ''cellules'' dans toutes les villes du Mzab et jusque dans le Tell. »[161] Al-Ḥayāt est érigé en symbole de l'entreprise réformiste. Au début des années 1950, de nouveaux bâtiments, bien plus vastes, sont construits à proximité de la mosquée pour accueillir l'institut. L'entreprise est couteuse et sonne comme un défi à l'administration.

> Le nombre de classes de la mosquée sera porté à huit. Les travaux de maçonnerie, sur le point d'être terminés, ont coûté jusqu'ici plus de cinq millions. Il semblerait que ces dirigeants veulent devancer et concurrencer sur le plan de l'enseignement, l'effort matériel de l'Administration.[162]

---

[157] « *Der Besuch dieser Schule ist für die Eltern der Knaben mit nicht geringen Kosten verbunden* ». K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 240.
[158] ANOM/OA//105/208, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1951.
[159] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 240.
[160] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 40-41. Parmi ceux qui se sont rendus au Caire, Bendrissou cite Muḥammad Nāṣir Barbūšā, Nāṣir al-Marmūrī, Muḥammad ʻAlī Dabbūz, Ibrāhīm Faḫḫār. D'autres étudiants ont été envoyés plus tard en Irak, dont Ḥaṣan Bayyūḍ, neveu du cheikh, et Muḥammad ʻĪsā ū Mūsā, futur directeur de la BN d'Algérie.
[161] ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1949.
[162] ANOM/OA//105/210, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1953.

L'institut salarie alors neuf enseignants et accueille 700 élèves[163]. L'inauguration, en juillet 1954, des nouveaux locaux en présence de « militants réformistes originaires de toutes les villes du Mzab » marque un triomphe pour Bayyūḍ[164]. Un nouvel internat, nommé al-Qamar (la Lune), est inauguré en 1962. Toute la décennie 1950, les Guerraris financent les travaux.

> La grande œuvre du cheikh Bayoud à Guerrara est la construction d'une nouvelle médersa, bâtiment énorme englobant vingt-six classes, mesurant soixante mètres sur quarante et comportant un internat pour une centaine d'élèves, situé dans un autre endroit. Pour financer cette entreprise énorme pour les possibilités du Guerrara, un véritable système d'imposition parallèle a été mis en vigueur qui, s'il ne suppose pas l'intervention directe de la municipalité, exige néanmoins sa collaboration. Chacun est convoqué à son tour chez le cheikh et imposé lourdement proportionnellement à ses moyens. »[165]

La situation de l'institut dans le ksar est intéressante. Alors qu'à El Atteuf et Ghardaïa, les réformistes, en délicatesse avec les *ḥalqa*, ont bâti leur madrasas en périphérie des ksour, à Guerrara l'investissement de la *ḥalqa* par les réformistes et la prise en charge du système de formation par eux, accompagnées de sa totale refonte, sont manifestés par la proximité de l'institut et de la mosquée du ksar.

Les années 1920 voient apparaître à Guerrara les acteurs qui, à la fin de la décennie, s'empareront du mot d'ordre de l'*iṣlāḥ*. Alors que simultanément d'autres mobilisations – peut-être même plus importantes alors –, comme celle contre la conscription, agitent le Mzab, les réformistes entament leur réflexion. C'est pour eux le temps des expériences pédagogiques et le début des polémiques, notamment par le biais de la presse, mais les réalisations sont encore maigres. Ils parviennent rapidement à s'implanter à Guerrara. Aux marges de la surveillance coloniale, mais surtout du contrôle des *ḥalqa* de la pentapole centrale, dans un vide relatif du tissu religieux, ils trouvent un accueil favorable auprès de la *ḥalqa* locale et d'une population marquée par ses liens avec le nord-est du Maghreb.

Le discours des réformistes émerge parmi d'autres mais, investissant en particulier le domaine éducatif, il dérange les *'azzāba* des *ḥalqa* qui y voient une menace pour la transmission du *maḏhab* et pour leur propre perpétuation en tant que groupe de statut, les modalités de leur formation et cooptation étant en jeu. Alors que la *maḥḍara* est encore dominante une polémique éclate en 1922. Ce mode de communication deviendra, dans les années 1930, le seul possible entre partisans et opposants au mot d'ordre de la réforme.

---

163 S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 41. ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960, p. 9.

164 ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuel, juin-juillet 1954.

165 ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960, p. 14.

S'il faut attendre le début des années 1940 pour que les réformistes parviennent à établir un système d'enseignement ibadite réformé complet, c'est à travers l'éducation qu'ils s'installent localement dans la durée, formant les futurs cadres de leur entreprise. Les institutions religieuses de Guerrara, sa *ḥalqa*, sa mosquée, sa *maḥḍara* sont le lieu d'expérimentation et de mise en place des formes de l'action réformiste. Un enseignement influencé par les expériences européennes et orientales, aligné sur leurs exigences de « modernité », d'« hygiène », d'efficacité, avec un cursus rationalisé et partiellement sécularisé s'y élabore. La nécessité de faire avec les conditions locales, la langue berbère et la condition minoritaire des ibadites en dessinent toutefois les contours spécifiques. Les réformistes sont rapidement identifiés à cette jeunesse qu'ils forment. Celle-ci constitue une des clés de leur progression et de leur capacité à diviser la société locale, et à traverser les épreuves suscitées par cette division, dans les années 1930.

II. LE TEMPS DE LA DISCORDE : LE MZAB DANS LES ANNEES 1930

A compter des années 1930, une véritable division de la société locale s'engage face aux propositions des réformistes. Le clivage se forme autour de leurs avis jurisprudentiels. Des ksour basculent dans le camp des réformistes, d'autres leurs résistent et construisent une opposition. Certains enfin se divisent. Les réformistes, souvent jeunes, sont de plus en plus mobilisés. Les luttes – très polémiques, voire diffamatoires – entre oulémas spécialistes de la jurisprudence islamique (*fiqh*) manifestent clairement cette division. A partir du milieu des années 1930, l'invective, la satire et le dénigrement deviennent des modes de communication récurrents. Les militants « ordinaires » qui suivent les oulémas investissent aussi ce champ polémique qui participe à la recomposition des élites religieuses locales et de leur magistère.

Les avis jurisprudentiels des réformistes ne sont toutefois pas le moteur de la division : de même que l'école nouvelle élaborée par les réformistes répond à la mise en concurrence des *maḥḍara*, les pratiques nouvelles ont tout à voir avec les techniques et les modes de consommation importés par les Européens. L'insertion accélérée du Mzab dans l'espace économique et social algérien est ici en cause. Les oulémas réformistes et leurs adversaires réagissent à partir des outils jurisprudentiels ibadites, dont la pertinence et la validité ne sont nullement entamées à leurs yeux par la domination coloniale. Leurs divergences marquent des changements importants dans la réception locale du magistère des oulémas : les populations tendent progressivement à choisir entre une autorité de référence « conservatrice » ou

« réformiste ». Les oulémas de l'un et l'autre pôles dessinent de façon différente les contours de la communauté en tête de laquelle ils se placent. Un aperçu géographique de l'avancée réformiste s'impose pour commencer.

Géographie des réformistes dans les années 1930

La décennie est marquée par la progressive bipolarisation du Mzab. Les termes de « mouvement réformiste », « parti réformiste » et leur pendant le « parti conservateur » apparaissent en arabe, dans la presse vernaculaire, durant la première moitié de la décennie, puis dans les sources coloniales. Ils sont davantage à entendre comme le signe d'une partition que d'une construction militante partisane. Ils signalent la difficulté des réformistes à « conquérir » la vallée centrale. Hormis à Berriane et Guerrara, les réformistes ne parviennent pas à s'emparer des *ḥalqa* et ne prennent pied que dans une part de la société locale.

Dès la fin des années 1920, des indices laissent penser que des tensions sont présentes. En 1928, un père blanc note que deux lettrés de Guerrara avec lesquels il discutait désignent les *'azzāba* opposés aux idées nouvelles comme des « hérissons-guenafir »[166], première occurrence d'une longue série de noms d'oiseaux. La scission entre les réformistes et leurs opposants ne se manifeste toutefois qu'au milieu des années 1930. Elle devient alors le clivage majeur de la région. Un document produit au CIE d'Alger en 1939 intitulé « courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite » permet d'en dessiner la géographie à la fin de la décennie[167]. Cette étude transcrit le témoignage d'un jeune mozabite réformiste. Il donne les lignes de force, les groupes et les personnages les plus influents de chaque groupe.

Des bastions d'opposition aux réformistes se dessinent. Les sources coloniales les appellent indifféremment « traditionnalistes » et « conservateurs », les sources en arabe « *muhāfiẓūn* (conservateurs) » et « *mu'āriḍūn* (opposants) ». Ces pôles de résistance sont principalement formés par les autorités religieuses et politiques de certains ksour. A Ghardaïa le cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, chef de la *ḥalqa*, et le bachagha Yaḥyā b. Aḥmad Ballalū[168] s'opposent très fermement aux réformistes, notamment à Bayyūḍ. Le ksar est profondément

---

[166] « Guenafir » transcrit maladroitement la prononciation dialectale de *qanāfiḏ*, (sg. *qunfuḏ*), qui désigne le hérisson. Cf. AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 20 février 1928.

[167] ANOM/22H19, CIE d'Alger, fiche de renseignements « courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite ». Document non datée, produit selon toute vraisemblance en 1939 puisque la déclaration de guerre contre l'Allemagne nazie y est mentionnée, ainsi qu'al-Bārūnī, lequel meurt en 1940.

[168] Bachagha (chef des caïds de la région) des années 1920 aux années 1960, il est issu d'une lignée de caïds. Son grand-père, 'Umar b. Yaḥyā l'a été de 1860 à 1872, son père, Aḥmad b. 'Umar, de 1872 à 1889. Son fils, 'Īsā b. Yaḥyā est à son tour caïd de Ghardaïa, de 1950 à 1960. Cf. Lettre de 'Īsā b. Yaḥyā Ballalū à « messieurs les restaurateurs de l'histoire ibadite », Ghardaïa, 15 mars 2000. Document communiqué par Baelhadj Nacer. Sur les Ballalū, cf. aussi, Marthe GOUVION et Edmond GOUVION, *Le Kharedisme. Monographie du Mzab*, Casablanca, Imprimeries réunies, 1926.

divisé. A Mélika aussi les autorités sont dans le camp conservateur : le caïd Sulaymān est « un des hommes les plus représentatifs et les plus influents » du « parti traditionnaliste ». Il est soutenu également dans le Tell par un groupe de commerçants de Mélika, installés à Blida.

De tous les « bastions conservateurs », le plus homogène et résistant est le ksar de Béni Isguen. Le cheikh de la *ḥalqa*, Muḥammad al-Šarīf al-Azharī, est très opposé à Bayyūḍ. Il peut compter sur le soutien d'un riche entrepreneur, soutien également des conservateurs de Ghardaïa, Abū Kāmil (Boukamel, dans les sources en français). Le document donne d'autres noms encore, parmi lesquels un habitant de Berriane, Bāsa'īd 'Īsā Abī al-Qāsim, un temps commerçant en AOF. Sa présence met à mal le discours sur la cohésion des ksours « réformistes ». A ces bastions viennent s'ajouter Bou Noura et El Atteuf dont les autorités sont du côté des conservateurs, encore bien suivis par la population durant ces années 1930.

La géographie du réformisme s'organise autour de Guerrara et Berriane, ksour acquis dès les années 1930[169]. Les grandes figures sont des oulémas de Guerrara : Abū al-Yaqẓān, Ḥāǧǧ 'Umar b. Ibrāhīm al-'Unq et Bayyūḍ qui, avec l'association al-Ḥayāt, « a donné une vive impulsion aux idées modernes ». Le rôle majeur de 'Īsā Ḫubzī (1887-1955) est noté, ainsi que celui de Sulaymān b. al-Ḥāǧǧ Dāwūd al-'Aṭṭfawī, riche commerçant et chef de la communauté mozabite de Constantine. Il vient d'El Atteuf, tout comme 'Umar b. 'Īsā b. Ibrāhīm, épicier près d'Alger, qui soutient alors les réformistes. Ils sont l'indice de l'importance prise par les réformistes dans ce ksar. Le document indique l'existence d'une importante association réformiste à Mascara[170]. La place occupée par les commerçants du Tell est l'indice d'une géographie encore en cours de territorialisation. Des militants dont la fidélité se révélera fluctuante sont aussi cités : Bāsa'īd Qaddūr b. Bakīr, Mufdī Zakaria, de Béni Isguen, L'importance de l'association *al-Iṣlāḥ*, bastion réformiste à Ghardaïa et, par là, dans la pentapole, ne doit pas être sous-estimée.

Cette partie, consacrée à l'exploration des clivages entre réformistes et conservateurs dans les années 1930, est organisée en deux temps. Le premier montre que les clivages entre réformistes et conservateurs se dessinent autour de pratiques et d'objets nouveaux, apportés par l'insertion de la région dans l'ensemble algérien. La question de leur licéité, du coût identitaire de leur intégration dans les pratiques admises localement, divise les oulémas et ceux qui les suivent. Un deuxième temps envisage une thématique qui fait, au contraire,

---

169 Confirmée par ANOM/CHEAM/781, C^ne^ Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960, p. 9 : « Dès 1933 il contrôle entièrement Guerrara et Berriane après avoir subi un échec à Béni Isguen. »
170 Cf. aussi dans *al-Umma*, il est question de cette association à plusieurs reprises.

consensus entre oulémas, au moins jusqu'aux années 1950 : tout ce qui a trait aux femmes. Ce domaine est en effet laissé jusque là par l'administration à l'appréciation des élites locales.

A. Des objets de scandales

La licéité problématique des pratiques nouvelles et des objets amenés par l'intégration à l'ensemble colonial et national algérien mobilise tout particulièrement au Mzab. Les avis des oulémas, spécialistes de la jurisprudence, sont à l'origine immédiate de la bipolarisation de la société. Les oulémas stigmatisés par les réformistes comme « conservateurs (*muḥāfiẓūn)* » se pensent chargés de préserver (*ḥafaẓa*) « la tradition » cultuelle et jurisprudentielle ibadite, qu'ils auraient reçue en dépôt de leurs aînés et qui est pour eux orthodoxie et orthopraxie. Leur point de vue n'est cependant pas plus fixiste que celui des réformistes, il s'agit davantage d'une lutte à l'intérieur du champ religieux pour la définition des comportements justes.

Leurs avis divergents tendent à polariser les ibadites du Mzab en deux groupes nommés, suivant le magistère qu'ils suivent, « réformistes » ou « conservateurs ». A coup d'excommunication (*barā'a*) et d'anathème (*takfīr*), les deux groupes d'oulémas s'attaquent mutuellement ou s'en prennent à leurs ouailles. La décennie des années 1930 est ainsi scandée par les scandales provoqués par les pratiques nouvelles et la discorde (*fitna*) qui s'installe progressivement dans la région et qui est perçue comme telle par certains Mozabites[171]. Cette division dessine les contours d'orthodoxies et d'orthopraxies en cours de redéfinition et permet de saisir le sens que la jurisprudence et ses outils ont pour un camp et pour l'autre. Elles permettent aussi d'aborder, d'un point de vue algérien, la question très débattue de la « modernité coloniale » et de son adoption par les populations vernaculaires et de la valeur morale accordée par les uns et les autres aux fruits et aux outils de cette modernité. Enfin, la division donne aussi à voir la façon dont un groupe social dessine ses contours et se construit en communauté, à l'intérieur même de la société algérienne.

[171] La *fitna* (mise à l'épreuve, test discriminatoire) désigne la guerre qui opposa entre eux les musulmans après le meurtre de 'Uṯmān, le troisième calife, pour sa succession. Par extension, ce terme est employé pour désigner toute division au sein de la *umma*. Elle s'oppose à l'idéal d'unité (*waḥda*) des « croyants ». Aussi certains la dénoncent-ils et tentent-ils d'y remédier, comme un ensemble de 57 Mozabites de Blida qui adresse en février 1938 à leurs frères du Mzab une lettre ouverte, « afin de porter remède à la division (*fitna*) qui existe depuis quelques temps dans la vallée du Mzab ». Cf. AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 3 février 1938.

1. « L'affaire du téléphone »

Ce que l'on appelle « l'affaire du téléphone et du télégraphe » éclate en avril 1932[172], mais les occurrences de questions autour du calendrier du jeûne sont déjà nombreuses dans les années 1920. Le *Wādī Mīzāb* propose à la vente un « calendrier islamique »[173] et diffuse des tableaux présentant les horaires du jeûne (*imsākiyya*) pour l'Algérie, calculés par un azharien, Mawlūd b. al-Ṣadīq al-Ḥāfiẓī al-Fallakī[174]. Des articles, enfin, ont comme objet des mises au point « autour de la fixation des dates du *ramaḍān* et de l'aïd *(ʿīd) al-fiṭr* » et des méthodes de calcul pour prévoir la nouvelle lune[175].

Ce sont là en effet des questions anciennes en fiqh. Le calendrier islamique étant lunaire, un mois débute lorsque la nouvelle lune apparaît, ce qui peut advenir un ou deux jours après la disparition de la lune précédente. Ce « jour de doute » revêt une importance particulière pour le mois du jeûne, *ramaḍān*. Lorsque la lune du mois précédent, *šaʿbān*, disparaît en son 29ème jour, les musulmans observent attentivement le ciel : si la lune apparaît à deux témoins, le jeûne commence le lendemain, sinon, il faudra attendre encore le jour suivant. Les modalités de cette observation font depuis longtemps l'objet de sections spéciales dans les manuels de fiqh. Les débats sont renouvelés par l'arrivée du télégraphe dans l'Empire ottoman, à la fin des années 1850. La majorité des oulémas et des institutions religieuses acceptent cette innovation[176], mais l'usage de cette technologie pour se tenir informé de l'apparition de la lune pose problème, notamment en Syrie et en Egypte autour de 1910[177].

---

[172] Cf. *AU*, n° 62, 11 février 1936, « la question du jeûne et de sa rupture par téléphone », suite.

[173] « *al-yawmiyya al-islāmiyya* », cf., notamment, *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, qui propose à la vente un « calendrier islamique » pour l'année 1927.

[174] *WM*, n° 23 et 71, 11 mars 1927 et 25 février 1928, « Calendrier du jeûne (*imsākiyya*) ».

[175] cf. *WM*, n° 26, 1er avril 1927, « Autour de la fixation de la date du *ramaḍān* et du *ʿĪd al-fiṭr* » ; n° 28 et 29, 22 et 29 avril 1927, « La fixation du mois de *ramaḍān* (*Aṯbāt šahr ramaḍān wa baḥṯ al-ʿamal fīhi wa fī ġayrihi bi-l-ḥasāb*) », article repris de la revue *al-Manār* ; n° 71, 25 février 1928, « Attendez la lune de *ramaḍān* » ; n° 74, 16 mars 1928, « Mise au point du Wādī Mīzāb à propos de la lune de *šaʿbān* ».

[176] « There were few who saw anything damaging in it » Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam for the Egyptien State. Muftis and Fatwas of Dār al-Iftā*, Leiden, Brill, 1997, p. 84.

[177] J Skovgaard-Petersen les appréhende à travers deux compilations de *fatwā*. Il s'agit d'une compilation d'un *ʿālim* égyptien, Muḥammad Baḫīt al-Muṭīʿī (1854-1935), publiée en 1910, et d'une autre, publiée en 1910 par un *ʿālim* syrien, Ǧamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914). Un extrait traduit du livre de Ǧamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Iršād al-ḫalq ilā al-ʿamal bi ḫabar al-barq* (Damas, matba'a al-Muqtabas, 1911) est consultable dans Anne-Laure DUPONT, Catherine MAYEUR-JAOUEN et Chantal VERDEIL, *Le Moyen-Orient par les textes (XIXe-XXIe siècles),* Paris, Armand Colin, 2011, p. 245. Sur la jurisprudence islamique et le changement technique dans l'Empire ottoman de façon plus générale, cf. Rudolph PETERS, « Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire », *Die Welt des Islams*, 26-1, janvier 1986, p. 76-105. Pour en savoir plus sur al-Qāsimī, se référer à David COMMINS, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford, Oxford University Press, 1990 : les p. 45-47 sont consacrées à sa formation, ses relations et premières œuvres, les p. 59-60, à ses relations avec les réformistes, enfin, les p. 98-101 à sa vision du progrès.

En Algérie, après le premier conflit mondial, les cadis sont « autorisés à envoyer des télégrammes officiels prioritaires pour annoncer dans toutes les villes la date exacte du commencement et de la fin du jeûne ». Jusqu'alors, les dates étaient déterminées localement. Il s'agit de les fixer de façon uniforme. Annick Lacroix, dans son étude de l'administration des PTT, interprète cela comme un moyen pour les élites d'encadrer la pratique religieuse et de rassembler la communauté de ses « croyants ». Elle relève aussi l'existence de questions jurisprudentielles autour du téléphone et de la fixation de la rupture du jeûne dans le Tell[178].

Au Mzab, la controverse éclate lorsque Bayyūḍ, en 1930, conclut dans une *fatwā* à la licéité de cet usage[179]. Sur les débuts de l'affaire, les informations sont rares. Entre 1930 et 1932, le cheikh Muḥammad al-Šarīf, cheikh de Béni-Isguen, rend au contraire une *fatwā* qui déclare cette pratique illicite, puis, avec le cheikh Ḥammū b. Bāḥmad, cheikh de Ghardaïa, il réunit un conseil de *'azzāba* le 4 *ḏū al-ḥiǧǧa* 1350 (11 avril 1932), lequel conclue à l'illicéité de l'usage du téléphone pour annoncer la date de la rupture du jeûne. Selon ses membres, qui suivent al-Šarīf, il s'agit d'une innovation blâmable (*bid'a*). Ceux qui en usent renoncent à la protection de Dieu et à l'association (*walāya*) à la communauté des « croyants », ce qui mène à leur excommunication (*barā'a*)[180]. Dès lors, le scandale éclate, son objet étant autant le téléphone que, pour les uns, l'avis de Bayyūḍ et, pour les autres, celui d'al-Šarīf. Toutefois, hormis quelques articles qui auraient paru dans *al-Nūr* à ce propos (le journal paraît de septembre 1931 à mai 1933), les sources datant antérieures à 1936 sont rares. Les sources jurisprudentielles, doctrinales et polémiques que nous avons consultées datent essentiellement du milieu de la décennie. Elles donnent à voir un épisode qui divise profondément le Mzab, durant deux décennies, parfois au-delà, et manifeste la remise en cause du pouvoir des *ḥalqa*. Ce que les acteurs appellent la *fitna*, dramatisant la situation, marque durablement les esprits.

---

178 Annick LACROIX, *Une histoire sociale et spatiale de l'État dans l'Algérie colonisée. L'administration des Postes, Télégraphes et Téléphones du milieu du XIX^{e} siècle à la Seconde Guerre mondiale*, Thèse d'histoire, sous la direction de Raphaëlle Branche et Olivier Wieviorka, ENS, Cachan, 2014, p. 649-653. Des articles d'*al-Šihāb*, la revue d'Ibn Bādīs, témoignent aussi du fait que ces questions se posent dans le Tell. En décembre 1935, la semaine qui précède la nuit du doute, dans un assez long article, Ibn Bādīs invite notamment ses lecteurs à téléphoner à l'association s'ils aperçoivent le croissant de lune. « Nous avons demandé au directeur de la Poste d'Alger de laisser le téléphone ouvert jusqu'à dix heures à cet effet. Si plusieurs personnes téléphonent et attestent de la vue du croissant nous pourrons nous y fier. Par télégramme ou par téléphone. J'insiste pour que vous accomplissiez ce grand devoir religieux. » cf. *al-Šihāb*, année 11, n° 9, p. 543-544. Je remercie vivement Charlotte Courreye de m'avoir communiquées ces informations.

179 Cf. Ǧam'iyyat qudamā' al-talāmīḏ, *Bayān fī-l-ḫilāf al-wāqi' bayn al-iṣlāḥ wa ḫaṣūmiyya bi'āṣimat Mīzāb (Ġārdāiya) fī masā'lat al-ṣawm wa-l-ifṭār*, Alger, maṭb'a al-'arabiyya, 1952, p. 4.

180 *AU*, n° 60, 28 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : l'exagération vous mène loin, ô, vous qui attaquez brutalement au nom de la religion ! » ; n° 62, 11 février 1936, « Autour de l'affaire du jeûne et de sa rupture par téléphone, suite ».

Fitna *et* leadership

L'épisode présente un intérêt tout particulier car il mobilise les autorités religieuses majeures des deux camps. Du côté réformiste, Ibrāhīm Bayyūḍ est soutenu par quasiment toutes les figures déjà croisées : Abū al-Yaqẓān et Abū Isḥāq Ibrāhīm Aṭṭfayyiš bien entendu, mais aussi Muḥammad al-Ṯamīnī, réformiste libraire à Tunis, ʻAbd al-Raḥmān b. ʻUmar Bakillī[181], ou encore Mufdī Zakariyā'[182]. Il y a fort à parier que d'autres ténors du réformisme ont aussi pris position, même s'ils n'apparaissent pas dans les sources. De l'autre, les conservateurs, le cheikh Ḥammū et son frère le cheikh Bābā ū Mūsā, les deux principaux oulémas conservateurs de Ghardaïa, sont soutenus par une autre figure majeure, mais souvent absente des sources, le cheikh de Béni Isguen, Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf (1884-1940). Comme le cheikh Ḥammū, c'est un disciple du *Quṭb*. Il a ensuite été l'élève du cheikh Ṣāliḥ al-Laʻlī, avant d'aller étudier quatre ans à al-Azhar[183].

Ces oulémas se disputent le droit de proclamer la rupture du jeûne. C'est dans *al-Umma* que Bayyūḍ se défend, dans une longue lettre ouverte, publiée en feuilleton de janvier à mars 1936. Il s'adresse aux cheikhs al-Šarīf et Ḥammū sous le titre « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone »[184]. En préambule à la lettre ouverte, *al-Umma* affiche, le 14 janvier 1936, une posture de médiateur. Des débats ont déjà eu lieu sur l'affaire mais Abū al-Yaqẓān affirme avoir « cru devoir porter cette controverse, non pas dans les colonnes d'un journal, mais dans [des] réunions privées »[185]. Toutefois, de graves « désordres (*tašwīš*) se sont produits à l'occasion du dernier jeûne » et, « de la recherche scientifique (*al-baḥṯ al-ʻilmī*), la question est entrée dans le cycle de l'anathème et de l'excommunication (*fī dawr al-takfīr wa al-barā'a*) », menant, dans le commun (*al-ʻāmma*), à la division « du père et de son fils, des frères entre eux, des associés, du patron et de son apprenti ». Rendre le débat public

---

181 *AU*, n°61, 4 février 1936, « Qui sont les muftis qui autorisent l'utilisation du téléphone ? ».

182 *AU*, n° 67, 24 mars 1936, « Aperçu sur la question du jeûne et de sa rupture par téléphone », article signé Zakariyā' Zakrī b. Saʻīd, plus connu sous son futur nom de plume, Mufdī Zakariyā'. L'article se place du côté de Bayyūḍ, exposant que la question est facilement élucidée à la lumière du *fiqh*, et qu'elle ne devrait pas prendre l'allure d'une controverse.

183 Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻǧam iʻlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, notice 801 ; Yūsuf b. Bakīr AL-ḤAǦǦ SAʻID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iǧtimāʻiyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭbaʻa al-ʻarabiyya, 2006, p. 181.

184 *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : lettre ouverte du cheikh Bayyūḍ au Ḥāǧǧ Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf al-Azharī » ; n° 60, 28 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : l'exagération vous mène loin, ô, vous qui attaquez brutalement au nom de la religion ! » ; n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone : lettre ouverte du cheikh Bayyūḍ au Ḥāǧǧ Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf al-Azharī, suite. » ; n° 62, 11 février 1936, « la question du jeûne et de sa rupture par téléphone », suite ; n° 65, 3 mars 1936, « appel à l'entente sur la question du jeûne et du téléphone ».

185 *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : lettre ouverte du cheikh Bayyūḍ au Ḥāǧǧ Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf al-Azharī ».

est, dès lors, devenu un devoir (*min al-wāǧib*). Abū Isḥāq dit donner la parole aux spécialistes – les oulémas – et demande à tous la modération : « le public n'a pas d'opinion à émettre sur un sujet qui touche à la religion, mais seulement à nous écouter et à comprendre. »[186] S'ils contestent l'opinion de certains oulémas, les réformistes ne remettent pas en cause le magistère de l'ensemble du groupe. Bayyūḍ adopte une posture défensive, mêlée d'esprit de conciliation, rejetant avec virulence la responsabilité des désordres sur ses adversaires[187]. Son argumentaire est analysé en détail plus bas. Côté « conservateurs », le document retenu est le chapitre I du traité du cheikh Ḥammū.

Dans les archives coloniales[188], les échos de l'affaire sont quelque peu atténués : les premières mentions de la question datent de 1937. Loin du discours normatif des oulémas, les incidents relatés donnent à voir leurs implications sociales : les autorités locales s'intéressent à la question à partir du moment où elle provoque des désordres. La mise en relation des discours, d'une part, et des désordres, de l'autre, démontre le rôle joué par la divergence entre autorités religieuses dans la division du Mzab.

Le premier incident relaté par les sources coloniales date de 1943 : le 1er octobre, des réformistes, menés par Muḥammad al-Ṯamīnī, rompent le jeûne « à la suite d'un coup de téléphone », alors que les « conservateurs » ne célèbrent l'aïd que le lendemain. « La "tebria" a été prononcée par la Halga (*sic*) contre une vingtaine de modernistes »[189]. La mesure prise par les *'azzāba* est à la hauteur du symbole. La rupture discordante du jeûne manifeste la division de la communauté des « croyants », lesquels n'effectuent pas la prière de l'aïd (*'īd*) ensemble, ni ne participent à l'unisson à tous les rites et aux manifestations sociales occasionnés par la fête : tous ne suivent plus le même magistère.

A partir de là, les traces de tensions sont légions dans les sources. En 1946, autre provocation, les réformistes déjeunent dans la vallée. Le diaire des pères blancs en porte le témoignage :

[186] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : lettre ouverte du cheikh Bayyūḍ au Ḥāǧǧ Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf al-Azharī ».
[187] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone », suite.
[188] Pour l'ensemble de la section, voici les bulletins de renseignements consultés : ANOM/OA//17/1, bulletin de renseignements, mai 1956 ; OA//93/390, bulletin de renseignements, août 1946 ; ANOM/OA//93/391, bulletin de renseignements, 15 juillet-15 août 1948 ; ANOM/OA//93/392, bulletin de renseignements, juin 1955 ; ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements, juillet 1948, 16 juin-15 juillet 1949, mai-juin 1950, juin-juillet 1950 ; ANOM/OA//96/45, bulletins de renseignements, 18 août-18 septembre 1951, 16 mai-20 juin 1953, mai-juin 1954 ; ANOM/OA//104, bulletin de renseignements, juillet 1949 ; ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements, juin 1950 ; ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements, juin 1952 ; bulletin de renseignements, juillet 1952 ; bulletin de renseignements, décembre 1952, ANOM/OA//105/210, bulletin de renseignements, mai 1953.
[189] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1937 ; ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1943.

> Le carême n'est pas fini qu'éclate un incident. Ne faut-il pas y voir une manœuvre de Bayoud ? Les gens de Guerrara ont vu la nouvelle lune, et pas ceux de Ghardaïa.
> Le car de Boukamel amène des Gueraris qui n'ont rien de plus empressé que de proclamer la rupture du jeune, sur le coup de 10 h du matin. Ils sont amenés à la medersa du qçar. Fête - thé. En ville, comme une traînée de poudre se répand la nouvelle. Congratulation et hésitation, tout de même.
> La mosquée riposte, fulmine des centaines d'excommunications. Ceux qui ont rompu le jeûne devront en recommencer un de trois mois. Dans les semaines qui suivent, beaucoup de ceux qui ont devancé l'aïd reviendront à résipiscence. Les Anciens gagnent la 2ème manche. A quand la suivante ?[190]

Le père responsable du diaire ne mentionne pas même le téléphone mais il est clair que la date de la rupture du jeûne est devenue – pour longtemps – le symbole de l'appartenance à l'un ou l'autre camp, réformiste ou conservateur. La descente des réformistes de Guerrara vers la pentapole, la rumeur et la joie qui se répandent, d'une part, et, de l'autre, les *'azzāba* conservateurs de Ghardaïa qui « fulminent » : la scène est éloquente. Manifestement, la *tabria*, arme des *'azzāba*, est encore efficace et les déjeuneurs font amende honorable.

De 1948 à 1954, 1951 exceptée, réformistes et conservateurs – ce sont les catégories mobilisées et construites autour de ces divergences –, jeûnent en ordre dispersé. Guerrara et Berriane, dont les *ḥalqa* sont acquises aux réformistes, sont les fers de lance de la contestation. Régulièrement, la moitié des populations de Ghardaïa et El Atteuf les suit, saisissant là l'occasion de manifester leurs divergences. Le clivage – et la partition des autorités religieuses – entre dans les mœurs : en 1949, l'administration note que « cette scission, qui se produit maintenant chaque année, n'émeut plus personne, alors [...] qu'en 1946, il avait failli s'en suivre des incidents graves »[191]. Des sanctions sont toutefois toujours prises par les « conservateurs » et, dans les années 1950, les incidents sont récurrents. L'association des anciens étudiants de l'institut al-Ḥayāt édite en 1952 un fascicule sur *La divergence persistante entre la réforme et ses contradicteurs* à Ghardaïa[192].

---

[190] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : été 1946.
[191] ANOM/OA//104, bulletin de renseignements, juillet 1949.
[192] ǦAM'IYYAT QUDAMA' AL-TALAMIḎ, *Bayān fī-l-ḫilāf al-wāqi' bayn al-iṣlāḥ wa ḫaṣūmiyya bi'āṣimat Mīzāb (Ġārdāiya) fī masā'lat al-ṣawm wa-l-ifṭār (Aperçu sur la divergence persistante entre la réforme et ses contradicteurs dans la capitale du Mzab (Ghardaïa) sur la question du jeûne et de sa rupture)*, Alger, Maṭb'a al-'arabiyya, 1952.

Un écho transnational

Face à la crise, les autorités religieuses locales recourent à des autorités religieuses ibadites à l'étranger, cherchant à conforter leur position et leur magistère. Elles manifestent là encore leurs divergences et donnent à l'affaire un écho transnational[193].

Al-Umma rapporte en mai 1938 qu'un groupe de « conservateurs » du Mzab aurait chargé des pèlerins se rendant à La Mecque de faire parvenir à l'Imam ibadite d'Oman, Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Ḫalīlī (règne de 1920 à 1954), une lettre dans laquelle ils lui demandent son avis jurisprudentiel (*fatwā*) sur l'affaire du téléphone. Autorité suprême pour les ibadites d'Oman, son magistère n'est pas reconnu par les ibadites du Maghreb et il est fort rarement évoqué dans les sources[194]. Le recours à son avis indique bien la difficulté à laquelle les *ḥalqa* sont exposées par les réformistes : elles semblent ici prêtes à recourir à une forme de hiérarchisation inédite, les *ḥalqa* étant censé pallier l'absence d'imam.

« Les chefs des immobiles (*ru'sā' al-ğumūd*) » auraient reçu la réponse d'al-Ḫalīlī en 1938. Constatant qu'elle allait à l'encontre de leur thèse, ils se seraient gardés d'en divulguer la teneur. D'après *al-Umma*, certains seraient même allés jusqu'à injurier l'Imam et à critiquer sa *fatwā*. Le journal, qui se l'est procurée, la publie avec un certain triomphalisme : les avis de l'Imam et de Bayyūḍ concordent. La licéité de l'usage du téléphone pour annoncer la rupture du jeûne dépendrait des mœurs de l'usager : si c'est une personne de bien, il est licite de prendre sa communication en compte. Si, au contraire, sa conduite est douteuse, il en va de même de la validité de son message et le silence est de rigueur[195]. Face à la stratégie des « conservateurs », les réformistes tentent de faire triompher leur avis jurisprudentiel par l'accumulation d'avis convergents.

La preuve passe pour eux par l'Egypte, par Abū Isḥāq, qui publie un ouvrage intitulé *Epître (*Risāla*) sur le jeûne par téléphone et télégraphe*[196]. La presse réformiste offre un large accueil à sa parution : en septembre 1936, *al-Umma* rend compte de l'écho du livre à Zanzibar où le journal *al-Falaq*, l'ayant apprécié, remercierait *al-Umma* d'avoir soutenu le

---

[193] Le recours aux autorités externes pour des fatwa dans le cadre d'une dispute locale constitue une pratique ancienne au Sahara. Dans la polémique autour de la communauté juive de Tamentit, à la fin du XV^{e} siècle, par exemple, deux juristes s'affrontent, al-ʻAṣnūnī et al-Maghīlī, qui tous deux cherchent à obtenir de confrères de Tlemcen, Tunis et Fès, des expertises en appui à leurs positions. Cf. Ismaïl WARSCHEID, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIII^{e} siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014, p. 47-48.

[194] Sur l'imamat d'Oman, cf. John C. WILKINSON, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[195] *AU*, n° 169, 31 mai 1938 : « D'Ouest en Est : de l'Imam des musulmans, à Oman, à ses frères ibadites de l'Est. L'Imam al-Ḫalīlī tranche sur la question du téléphone ! ».

[196] *Risālat al-ṣawm bi-l-tilifūn wa-l-tiliġrāf wa masā'lat al-uḫra ʻalā talāwa-l-qurā'n fī-l-maqābir wa ṣalāḥiyāt niẓām al-ʻazzāba*. Il porte également sur d'autres points de jurisprudence divisant réformistes et conservateurs.

cheikh. Les réformistes s'en félicitent bruyamment[197]. Côté conservateur, l'éphémère journal *al-Rūḥ*, publie, le 1er décembre 1937, une « Vue d'ensemble de l'épître d'Abū Isḥāq Ibrāhīm ». Alors même que ce dernier défend la position réformiste, le journaliste Abū al-'Ulā la détourne. Il s'appuie sur l'épître pour démontrer que, l'apparition du croissant de lune ne pouvant être attestée que sur le témoignage de personnes dignes de foi, l'usage du téléphone ou du télégraphe n'est pas recommandé, contrairement à ce qu'en dit Bayyūḍ[198].

2. *Iǧtihād* en contexte contre « législation inébranlable » ?

Les débats occasionnés par l'affaire du téléphone montrent que réformistes et conservateurs s'affrontent sur la valeur et les modalités du recours à l'*iǧtihād*, l'effort interprétatif par lequel un juriste cherche à énoncer le droit sur la base des textes fondateurs[199]. Pour 'Umar Bayyūḍ, les oulémas ont pour devoir de recourir à l'*iǧtihād*, vis-à-vis du prophète Muḥammad qui leur a donné la mission d'interpréter sa loi et de veiller à son application, via l'*iǧtihād*[200], et vis-à-vis de la communauté des croyants. Il met en avant l'exigence d'un *iǧtihād* qui, à l'image de celui effectué par les pieux ancêtres, « soit de son temps ». En effet, ces derniers « situent les choses dans leur contexte (*yuḍ'ūn al-ašiyā' fī mawāḍi'hā*), relient les affaires à elles-mêmes (*yusnadūn al-umūr ilā ahlihā*) et revêtent chaque cas de ses propres habits (*yulbasūn likull ḥāla lubūsihā*) »[201]. Enfin, l'attente de la communauté l'oblige : les Mozabites suivent son exemple et son avis et il ne peut donc juger selon son bon plaisir[202].

La position de Ḥammū diffère radicalement. Il reproche aux réformistes leur vision, qu'il caricature : selon eux, le *Coran* changerait de sens avec le temps et il faudrait l'interpréter selon les besoins des gens d'une époque donnée[203]. Au contraire, il semble se considérer comme le gardien d'un donné, reçu comme divin. Il importe donc à ses yeux de respecter la méthodologie du droit (*uṣūl al-fiqh*)[204] encadrant l'activité de l'*iǧtihād*, que les réformistes bafoueraient. Il les considère comme des sophistes qui ne respectent pas les règles du raisonnement juridique et ne sont pas qualifiés pour exercer l'*iǧtihād*.

---

197 ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 90, 22 septembre 1936, « Les échos de la presse ».
198 ANOM/15H/18, « presse », traduction analytique, « Er Roh », 1937.
199 Bernard G. WEISS, *The Spirit of Islamic Law*, Athens, University of Georgia Press, 1998, p. 201.
200 *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ».
201 *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone.
202 *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ».
203 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 63.
204 La méthodologie du droit ibadite ne semble pas différer des méthodologies sunnites, mais ce point mériterait d'être creusé davantage. Cf. ce qui en est dit au chapitre I.

> Il ne nous est pas permis d'entendre la sophistique (*safsaṭa*) et la philosophie (*falsafa*) des intrépides agresseurs des préceptes de la *šarī'a* (*'alā aḥkām al-šara'īyya*[205]) selon leur raisonnement analogique (*bi-qiyāsihim*). […] Il ne leur est pas permis de raisonner par analogie (*qiyās*) car ils n'en connaissent pas les conditions (*šurūṭ*).[206]

Il expose les conditions nécessaires pour exercer l'*iğtihād* et recourir au raisonnement analogique : « ils devraient être des *muğtahid*, ou bien il faudrait que n'existe aucun énoncé à sens univoque (*naṣṣ*) et ils devraient maîtriser les disciplines des sciences religieuses (*funūn min 'ulūm*), transmises par les savants et rationnelles (*al-manqūl wa-l-ma'qūl*) ».[207]

L'offensive est vigoureuse : les réformistes « sont vides de ces sciences comme la main est vide de poils »[208]. Ḥammū affirme qu'ils négligent des « énoncés à sens univoque (*naṣṣ*) » pour recourir au *qiyās*. Ne maîtrisant pas les outils de l'*iğtihād* (« *al-ālāt al-itihād* »),

> ils sont sortis de leur *maḏhab* vers un *maḏhab* mutazilite (*maḏhab al-i'tizāl*)[209], les gens de la défiguration (*taqbīḥ*) et de l'amélioration par leur raisonnement rationnel (*taḥsīn al-'aqliyyīn*), et pour cela ils sont considérés comme des égarés par la majorité de la communauté (*ğumhūr al-umma*), et ils ont pour cela été excommuniés (*tabara'*) par nos compagnons (*aṣḥābunā*), comme cela est stipulé dans notre profession de foi (*'aqīda*) qu'apprennent même les enfants.

Il affirme encore : « Dieu a mis les règles juridiques au-dessus des raisonnements », « à elle seule, la raison ne peut pas entrer dans l'élaboration de normes juridiques (*inna al-'aql lā madḫal lahu fī al-aḥkām al-šar'aīya bi-istiqlālihi)*[210]. Citant une parole attribuée au premier calife, Abū Bakr al-Siddīq, il synthétise ainsi sa position : « notre religion est fondée (*mabnī*) sur la transmission (*al-nuqūl*), non sur l'exercice de la raison (*'alā munāsabat al-'uqūl*) »[211].

Le chef de file des conservateurs conteste le principe même du recours des réformistes à l'*iğtihād*. Contrairement à eux, il n'entend pas répondre à une demande des « croyants », mais affirme « ne vouloir rien que la satisfaction (*riḍā*) de Dieu en empêchant les gens de tomber dans une déviation (*zayġ*) »[212]. Pour cela il affirme vouloir prouver tout ce qu'il dit avec des écrits des oulémas de la communauté et spécialement du *maḏhab* ibadite[213] : parmi

---

205 Sur cette expression et sa traduction, cf. B.G. WEISS, *The spirit of Islamic law*..., *op. cit.*, p. 18.
206 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 6-7.
207 *Ibid.*, p. 7.
208 *Ibid.*
209 Etant donné le ton très polémique du texte, je traduis « *maḏhab al-i'tizāl* » par mutazilite. « *I'tizāl* » seul aurait une valeur positive, le terme servant à décrire des pratiques ascétiques de retrait du monde. Associé à *maḏhab* et dans ce contexte, il est clair qu'il s'agit de stigmatiser les réformistes en les associant aux mutazilites.
210 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 7.
211 *Ibid.*
212 *Ibid.*, p. 9.
213 *Ibid.*

les textes existants et qui constituent l'« inébranlable loi (*šar' al-matīn*) » qu'agressent les réformistes[214], il se réfère tout spécialement au *Quṭb* comme *muǧtahid* :

> Les déviants disent que ceux qui travaillent juste sur les savoirs du *Quṭb* sont dans l'immobilisme (*ǧumūd*). Et ils nous considèrent, ceux qui se fondent sur le travail du *Quṭb* comme des immobiles.[215]

A ses yeux, vouloir dépasser Aṭṭfayyiš est une folie d'orgueil. Il considère que « ces gens-là, les gens des *bida'*, l'ont rejeté et ont refusé ses *fatwā* ».[216] Au contraire, Bābā ū Mūsā revendique la légitimité de l'adhésion à la doctrine jurisprudentielle (*taqlīd*) de ce *muǧtahid*. Acceptant par dérision l'accusation d'immobilisme (*ǧumūd*) que lui lancent les réformistes, il déclare : « Vous avez raison, notre *ǧumūd* [c'est-à-dire le *Quṭb*] est comme une montagne que le vent n'ébranle pas. »[217] L'essentiel de l'introduction du traité est ainsi consacrée à vanter « l'héritage (*mā'ṯir*) » et les « savoirs (*'ulūmihi*) » de « notre cheikh le *Quṭb* », lequel est à la fois son « soutien (*sanadī*) » et son « professeur (*oustāḏī*)[218] ».

Contre cette position, Bayyūḍ vante l'idée d'adaptations nécessaires dans l'application des lois, mais qui laisseraient intacts leurs principes. Il commence par exposer à ses opposants qu'il ne peut y avoir de divergence entre les oulémas ni sur « les fondements de la profession de foi (*uṣūl al-'aqīda*) » ni sur ce qui relève des exigences essentielles de la religion (*mā 'alama min al-dīn bi-l-ḍarūra*)[219]. Cependant, il estime que l'utilisation du téléphone pour fixer la rupture du jeûne ne touche en rien ces fondements, mais relève des « branches (*fara'iyya*) de la profession de foi », c'est-à-dire de ce qui est déduit à partir des fondements et sur quoi les avis des oulémas peuvent diverger.

> Vous n'ignorez pas que la question de l'usage du téléphone pour fixer les périodes du Ramadan ne fait pas partie des sources fondamentales de la profession de foi (*uṣūl al-'aqīda*), ni des exigences essentielles de la religion (*ḍarūriyāt al-dīn*).[220]

Au contraire, il s'agit d'une « adaptation aux réalisations de la science moderne »[221].

---

[214] *Ibid*., p. 1.
[215] *Ibid*., p. 5.
[216] « *rafaḍū aftāwihi », Ibid*., p. 1.
[217] *Ibid*., p. 6. « Ǧumūdunā ka-l-ǧabal lā taḥrakahu al-ryāḥwa lā taḏhab bi-hi ».
[218] *Ibid*., p. 1.
[219] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ». « *Ḥarama Allāh 'alayhim al-ḫilāf fī uṣūl al-'aqīda wa mā 'alama min al-dīn bi-l-ḍarūra* ».
[220] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ». « *Ta'lamūn anna masā'lat al-'amal bi-ḫabar al-tīlīfūn fī-l-ṣawm wa-l-fiṭr fara'iyya laysat min uṣūl al-'aqīda wa lā min ḍarūriyāt al-dīn* ».
[221] *AU*, n° 60, 28 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : l'exagération vous mène loin, ô, vous qui attaquez brutalement au nom de la religion ! ».

Sans doute pour contrer les critiques de légèreté et d'incompétence à son encontre, Bayyūḍ présente la décision d'al-Šarīf comme arbitraire. Ce dernier interdit l'usage du téléphone pour déterminer la rupture du jeûne de façon infondée et jette l'anathème (*takfīr*) sur celui qui utilise le téléphone[222]. Bayyūḍ insiste au contraire sur la technicité de sa propre approche et son respect des règles du fiqh : il invite à réunir un conseil d'oulémas afin de comparer les dires, de critiquer la méthode et de vérifier les arguments des uns et des autres.[223] Lui aussi s'appuie sur l'autorité du *Quṭb* en citant un poème qu'il interprète comme un soutien.[224]

Malgré cette technicité revendiquée, il est clair que les motifs de Bayyūḍ pour effectuer l'*iğtihād* diffèrent de ceux de Ḥammū : Bayyūḍ expose être déjà suivi dans les faits par les ibadites. N'a-t-il pas reçu de plusieurs endroits des lettres de coreligionnaires ayant adopté l'usage du téléphone pour la fixation du calendrier et qui considèrent cette pratique comme licite ?[225] Ses opposants se mettent en porte-à-faux avec la *Umma* et nombre d'oulémas ibadites vont dans son sens : « les *fatwā* ibadites abondent, qui autorisent cet usage et le recommandent même. »[226] La divergence de fond semble à cet égard très importante. A lire Bayyūḍ, la pratique informe le droit. Ce n'est pas tant l'absence d'énoncés à sens univoque (*naṣṣ*) ou de consensus (*iğmā'*) qui justifie le recours au *qiyās*, que leur inadéquation au cas sur lequel statuer, en fonction de son contexte.

Bayyūḍ envisage les conseils d'oulémas, à commencer par ceux de la vallée du Mzab, comme des instances de validation de ces ajustements nécessaires. Il expose longuement – ce qui est aussi une façon de mettre en faute son adversaire qui n'aurait pas respecté ces règles – que lorsqu'une querelle survient entre oulémas, il faut, comme les pieux ancêtres, réunir un conseil et tenter de parvenir à la majorité, à un consensus définitif (*iğmā'*). Alors, ceux qui divergent sont des mécréants (*kuffār*)[227]. Or, et Bayyūḍ développe longuement cet argument dans un article intitulé « comment parvenir à une décision sur la question du téléphone ? »[228], la décision du *mağlis* a été adoptée au mépris des règles de la *ḥalqa* (donc du *maḏhab*). Al-Šarīf a instrumentalisé le *mağlis* al-Kūrṯī, qui réunit un représentant de chaque *ḥalqa* de l'heptapole. Alors que les oulémas de Berriane et Guerrara se sont adressés à al-Šarīf, lui

[222] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[223] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[224] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[225] *AU*, n° 60, 28 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone : l'exagération vous mène loin, ô, vous qui attaquez brutalement au nom de la religion ! ».
[226] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[227] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[228] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».

demandant de réunir le conseil, il les a trahis[229] à deux reprises. Les règles n'ayant pas été respectées, le consensus auquel est parvenu le conseil est invalide : le *mağlis* al-Kūrṯī a été réuni une première fois le mercredi 4 *ḏū al-ḥiğğa* 1350 (avril 1932) mais sans que les sept ksour soient représentés. A en croire Bayyūḍ, à Guerrara et Berriane, « ni les oulémas, ni les tolba [étudiants], ni la masse »[230] n'auraient accepté ce semblant d'accord. Un nouveau conseil a été réuni le 2 de *ṣafar* 1351 (7 juin 1932) mais ceux qui étaient en désaccord n'y siégeaient pas et Bayyūḍ en conteste donc aussi la légalité.[231]

Bayyūḍ, enfin, et la divergence une fois encore est majeure, n'hésite pas à recourir à des références non ibadites. De nombreux oulémas ont approuvé l'usage de cet appareil, explique-t-il, « et vous savez que nombre d'oulémas de notre *maḏhab* ont rendu des *fatwā*-s qui [autorisent cet usage et le recommandent même] »[232]. En écho aux réflexions des réformistes sur le rapprochement (*taqrīb*) à opérer avec les autres *maḏhab*[233], le cas du téléphone montre la divergence des autorités religieuses ibadites sur la question. La remise en cause du cloisonnement entre écoles jurisprudentielles est pointée du doigt par Bābā u Mūsā. C'est le sens de deux reproches qu'il formule souvent : premièrement, les réformistes « insultent les pieux ancêtres et les califes et les oulémas »[234] ; deuxièmement, les réformistes mélangent le vrai et le faux, le juste et l'injuste, « disent des choses mélangées et manipulées »[235]. Cette accusation de mise en danger du *maḏhab* semble avoir reçu un écho important, elle est notée souvent par les administrateurs comme les pères blancs[236]. Elle justifie un traitement très dur des réformistes, comme le rappelle cette imprécation de Bābā ū Mūsā : « celui qui marche contre le chemin des musulmans (*ahl al-haq wa al-istiqama*), même si c'est à propos d'une chose permissible (*mubāḥ*), il ira en enfer. »[237]

Ces divergences de principe entrainent des désaccords dans la recherche de solutions. Ḥammū se cantonne à l'affirmation d'un principe d'autorité, fulmine contre ses adversaires, et

---

[229] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[230] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[231] *AU*, n° 61, 4 février 1936, « la question du jeune et de sa rupture annoncée par téléphone ».
[232] *AU*, n° 58, 14 janvier 1936, « la question du jeûne et de sa rupture annoncée par téléphone » : « *wa ta'lamūn anna kaṯīran min 'ulamā' maḏhabinā afatū bi-ṣaha ḏalika* ».
[233] Evoquées au chapitre II.
[234] Cf., par exemple, A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.* p. 98, à propos des repas pris dans les cimetières, il déclare que les réformistes « insultent les pieux ancêtres et les accusent d'impiété (*yaftari al-salaf, wa yubhatahum*) ». A la p. 108, il accuse Bayyūḍ d'avoir « dépassé les limites et essayé de démontrer que les pieux ancêtres ont tord [...], il mérite le châtiment ».
[235] *Ibid.*, p. 98.
[236] « Dans la lutte ainsi entamée contre le Cheikh Bayoud, […] on l'accuse de tendre, par les réformes qu'il préconise, vers le malékisme et la disparition totale de la religion ibadhite. », cf. ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, janvier 1945.
[237] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 108.

les déclare sortis du *maḏhab*, le titre du traité (*Les preuves éclatantes des innovations blâmables de la faction déviante*[238]) le dit bien. Les conservateurs considèrent leurs adversaires comme sortis du *maḏhab* et s'érigent en protecteurs de « la tradition », endossant même la critique émise à leur encontre. Ainsi, dans l'éphémère journal que l'un d'eux anime à Blida en 1937, *al-Rūḥ* (l'Esprit), des articles sont signés par « un élève des figés »[239].

Bayyūḍ cherche la validation du plus grand nombre et une forme de mise à jour. Dans un article conclusif, il lance un « appel à l'entente sur la question du jeûne et du téléphone »[240]. La posture de conciliation qu'il affiche ne peut toutefois aboutir : les trois propositions qu'il formule entrent en contradiction avec les principes des « conservateurs ». Il demande qu'une commission d'oulémas qualifiés soit établie, choisie dans les départements de Constantine, d'Alger et d'Oran. Elle se rendrait au Mzab pour conférer avec les oulémas. Il souhaite ensuite qu'ait lieu, devant cette commission, un débat contradictoire entre lui-même et un représentant des opposants à l'usage du téléphone. Enfin, il appelle à la création d'un comité scientifique (*ǧam'iyya 'ilmiyya*) composé d'oulémas du Mzab, qui étudiera les problèmes posés par les cas inédits (*al-masā'il al-mustaḥdaṯa*) et par leur application (*taṭbīb*), eu égard aux textes de la loi islamique (*al-nuṣūṣ al-šar'īyya*). Elle émettra des *fatwā*-s explicites (*ṣarīḥa*) et devra prendre en compte dans son étude (*tulāḥiẓ fī dirāsatihā*) les circonstances de temps et de lieu (*ẓurūf al-zamān wa-l-makān*)[241].

Dans ces débats, les questions techniques de jurisprudence sont relativement peu présentes[242]. Il est notamment frappant de voir que le débat est polarisé sur la catégorie de l'interdit (*ḥarām, muḥarram, maḥẓūr*), d'une part, et celles de l'obligatoire (*wāǧib*, *farḍ*) et du recommandé (*mandūb*, *mustaḥabb*), de l'autre, négligeant les situations intermédiaires de l'indifférent (*mubāḥ*) et du désapprouvé (*makrūh*) : les catégorisations des actes humains qui composent la *šar'a* semblent quelque peu instrumentalisées dans la polémique. L'enjeu porte, de façon plus globale, sur les fondements et le sens même de l'*iǧtihād*. Lorsque le cheikh

[238] *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa*.

[239] ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937. L'« analyse sommaire » du n° 1 du 15 octobre 1937 en donne deux exemples : « une nuit brillante à Djelfa », où un « élève des racornis » relate un cours professé par Ḥammū à la mosquée de Djelfa et l'article « chronique locale - brillante soirée à Djelfa, suite », signé « l'élève des figés ».

[240] *AU*, n° 65, 3 mars 1936, « appel à l'entente sur la question du jeûne et du téléphone ».

[241] *AU*, n° 65, 3 mars 1936, « appel à l'entente sur la question du jeûne et du téléphone ».

[242] Dans les cas égyptien et syrien, des points techniques, tels que la détermination du statut de l'opérateur et de l'instrument (ont-ils le statut de témoin ou sont-ils de simples moyens de transmissions ?), les critères pour déterminer leur fiabilité, la confession de l'opérateur, occupent une grande place. Cf. J. SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam for the Egyptien State*..., *op. cit.*, p. 89-95. Ces questions sont peu lisibles dans les sources mozabites, sauf dans le traité de Bābā ū Mūsā, *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa* ; *AU*, n° 169, 31 mai 1938 : « D'ouest en est : de l'Imam des musulmans, à Oman, à ses frères ibadites de l'Est. L'Imam al-Ḫalīlī tranche sur la question du téléphone ! » ; Abū Isḥāq Ibrāhīm Aṭṭfayyiš, *Al-ṣawm bi-l-talifūn wa-l-talġrāf*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1935-1936 ; enfin, dans le journal *al-Rūḥ*, cf. ANOM/15H/18, « Er Roh », 15 novembre 1937.

Bayyūḍ justifie l'adoption d'outils modernes par l'attente des « croyants » et l'intérêt général (*maṣlaḥa 'amma*), il introduit des éléments nouveaux dans la rationalité scripturaire du *fiqh*. De même, cette question permet de voir comment, en jurisprudence, les frontières entre les écoles juridiques (*maḏhab*) sont bousculées, ce qui pour certains ibadites du Mzab est vécu comme une menace pour leurs spécificités. Si les ibadites incarnent l'orthodoxie véritable, pourquoi faudrait-il qu'ils alignent leur calendrier sur celui des Algériens malékites ? Par-delà l'enjeu de pouvoir symbolique qu'est pour les oulémas la capacité à déterminer le calendrier du jeûne, la question du téléphone et, plus largement, du devoir des oulémas de mener un effort d'interprétation continu (*iǧtihād*) pour adapter l'islam à la vie moderne met en jeu des transformations profondes dans l'exercice de la jurisprudence musulmane.

3. Des nouveautés clivantes

A mesure que la présence française s'affirme et que le Mzab est plus intégré dans l'Algérie, les scandales autour de l'introduction d'objets et de pratiques nouvelles se multiplient. Ils se révèlent progressivement au cours du récit : la presse, tout d'abord, puis la vente et l'usage de biens produits par les « associateurs », la photographie enfin sont considérés par certains comme des « innovations blâmables » (*bida'*, sg. *bid'a*). La conduite à tenir face à ces nouveautés clive la société locale. Les scandales sont l'indice des valeurs religieuse et sociale attribués aux objets et aux pratiques nouvelles. Par leur usage des outils normatifs islamiques, réformistes et conservateurs dessinent des contours différents à la communauté de « croyants » qu'ils dirigent, provoquant la scission du Mzab.

Fruits et emblèmes d'une modernité à conquérir pour les réformistes, les objets et pratiques culturelles nouveaux sont au contraire, pour les conservateurs, les symboles d'une double perte eschatologique et identitaire redoutable. Les objets et les pratiques qui constituent des pierres de scandales sont perçus comme liés à l'Europe, ou à la modernité, suivant que l'on veut les rendre licites ou les discréditer, les catégorisant comme des *bida'*.

Sens et usage de la catégorie de bida'

La catégorie de *bid'a* (pl. *bida'*), apparue dès le milieu du premier siècle de l'hégire, désigne une innovation – croyance ou pratique – dont aucun précédent n'est trouvable à l'époque du prophète Muḥammad et de ses compagnons. Un hadith fonde cette catégorie :

> La pire des choses consiste dans les nouveautés (*muḥdaṯāt*) ; toute nouveauté est une innovation (*bid'a*) ; toute innovation est un égarement (*ḍalāla*) ; tout égarement est voué au feu de l'enfer.[243]

Lorsqu'une innovation apparaît, il est du devoir des savants en hadith et des juristes de déterminer si elle entre en contradiction avec la Sunna et, à laquelle des cinq catégories (*aḥkām*) du *fiqh* elle ressort, ce qui va de la désapprobation (*makrūh*) au devoir de l'adopter (*farḍ kifāya*)[244]. Dans le langage courant, le terme de *bid'a* a fini par signifier *bid'a maḏmūma*, innovation blâmable car contraire à la Sunna, et sa charge sémantique est forte et négative. Au Mzab au XXe siècle, c'est en ce seul sens que le terme est mobilisé et traduisible.

Dans le contexte de bouleversements socio-économiques coloniaux, les spécialistes de la jurisprudence (*fuqahā'* exerçant la charge de *muftī*-s), sont appelés à statuer sur la licéité de nombre d'objets et de pratiques. L'usage de cette catégorie jurisprudentielle leur sert à disqualifier des pratiques et, par extension, ceux qui les introduisent (*mubtadi'*) et ceux qui s'y adonnent (*ahl al-bida'*). Comme Ali Merad le remarque, dans le cadre de son histoire de l'AOMA, la signification de la *bid'a* et son emploi varient, suivant qu'elle est maniée par un réformiste ou non. La partition qu'il établit manque cependant de nuances et véhicule des jugements de valeur. Pour lui, « la *bid'a* du point de vue maraboutique » servirait à qualifier tout ce qui remet en cause « l'édifice social construit autour de l'autorité des marabouts et cheikhs »[245]. Son usage serait politique et, au plan jurisprudentiel, contestable : « le mot *bida'* dans le langage des sunnites anti-réformistes [serait] utilisé beaucoup plus pour sa valeur suggestive que pour l'idée précise qu'il recouvre. »[246]

Merad oppose à cela le maniement de la *bid'a* par les réformistes. Ils en feraient selon lui « un usage plus intense » que les conservateurs, ce qui n'est pas le cas au Mzab[247]. Il reproduit à ce sujet le discours très normatif des réformistes[248]. Le terme désignerait selon lui

> spécialement les innovations en matière religieuse, comme les actes de dévotion non prescrits par le *Coran*, ni recommandés d'une façon ou d'une autre par le prophète, et n'ayant pas même été institués par les premiers califes orthodoxes. […] Il s'agit donc bien de pratiques religieuses et de dogmes introduits dans le culte musulman postérieurement à la fixation de la *Sunna*.[249]

---

243 Hadith cité par Mohammed TALBI, « Les bida' », *Studia Islamica*, 12, 1960. Sur les *bida'*, voir aussi S. MERVIN, *Un réformisme chiite…*, *op. cit.*, p. 110-111 ; 229-231.
244 J. ROBSON, « Bid'a », *in EI²*, Leiden, Brill, 1991, p. 1234-1235.
245 A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*, p. 228-231.
246 *Ibid.*, p. 231.
247 Ce qui est étudié au chapitre VI.
248 A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*, p. 231-234.
249 *Ibid.*, p. 232-233.

Que la catégorie de *bid'a* ait servi aux réformistes à purger les pratiques cultuelles pour les faire adhérer à leur conception de la Sunna est incontestable, nombre d'exemple peuvent en être fournis[250]. Mais ce n'est pas tout : ce qualificatif extrêmement péjoratif leur sert aussi dans leur entreprise « civilisatrice » à disqualifier les comportements qui leur paraissent relever de la « sauvagerie » ou de l'« arriération »[251].

L'opposition que dessine Merad est excessive. Au Mzab, réformistes comme conservateurs font parfois un usage convergeant de la catégorie d'innovation blâmable. Ainsi, en 1953, une ophtalmologiste entreprend une mission dans la région, à destination des femmes, et constate que, quel que soit le ksar, les femmes mozabites ne se présentent pas, ou très tardivement, une fois la mission quasi-achevée. Sa consultation a été déclarée illicite.[252] D'autre part, les divergences, loin de distinguer un usage « orthodoxe » d'un usage relâché, marquent deux visions de l'« orthodoxie » ibadite qui, par leurs implications sociales, dessinent différents contours à la communauté. Pour le comprendre, il faut d'abord examiner un point sur lequel les deux camps s'accordent : l'interdiction faite aux hommes de se raser la barbe et de porter de l'or ou de la soie.

Sous l'influence des villes coloniales du Tell, les oulémas voient échapper à leur contrôle certains aspects du quotidien, parmi lesquels les rites de pilosité, jusqu'alors régulés par l'institution religieuse, ou encore les habitudes vestimentaires[253]. Barbe, moustache et vêtement tendent à relever d'un savoir hygiénique, ou de finalités esthétiques. Les jurisconsultes tentent alors d'affirmer leur autorité sur ces questions aux enjeux triples : enjeu de salut individuel pour le croyant, enjeu de pouvoir pour le juriste, mais aussi enjeu identitaire pour la communauté, car elles la symbolisent et en circonscrivent le périmètre[254].

---

250 Il s'agit principalement de leur condamnation des pratiques cultuelles et mémorielles liées aux saints et aux morts, comme par exemple dans *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « une innovation originale (*bid'a badī'a*) ». Ces questions sont abordées en détail au chapitre VI.

251 Cf. *WM*, n° 12, 17 décembre 1926, « La danse et la débauche (*al-rakaṣ wa-l-baġā'*) ».

252 ANOM/OA//105/210, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1953.

253 Sur la place du corps et la signification des rites de pureté (religieux ou non) dans la définition d'un ordre social et la prévention du danger à ses marges, cf. le chapitre 7, « External Boundaries », de Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 2002, p. 141-159.

254 L'hypothèse de M. Douglas est qu'« il est impossible d'interpréter correctement les rites [de pureté] si l'on ignore que le corps est un symbole de la société et que le corps humain reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers attribués à la structure sociale. » (*We cannot possibly interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva an the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society, and to see the powers and dangers credited to social structure reproduced in small on the human body*, p. 142.) L'efficacité symbolique des rites doit être reliée à une « structure sociale », qu'ils protègent du danger que constituent les souillures. Ces dernières dérangent l'ordre de la société, la menacent de basculer dans ses marges (*margins*), le danger propre aux frontières extérieures de la société étant le type de pollution sociale le plus important. (*Each culture has its own special risks and problems. To wich particular bodily margins its beliefs attribute power depends on what situation the body is mirroring*, p. 150.) Une dernière citation résume bien cette pensée et permet de comprendre le rôle joué par les jurisconsultes dans l'imagination de la société et le contrôle de ses

La pilosité, l'or et la soie sont des débats anciens en fiqh[255], mais les argumentations auxquelles ils donnent ici lieu montrent comment un groupe social construit ses contours en contexte colonial.

Le cheikh Ḥammū traite ces points dans un chapitre sur la « violation des interdits par les jeunes d'aujourd'hui » qui comprend la question du port de la soie et de l'or, de la photographie et de la pilosité[256]. Le chapitre n'est pas lié à une controverse avec les réformistes mais à la réaffirmation d'usages obligatoires négligés, et qui ne font pas l'objet de divergences entre réformistes et conservateurs. A sa lecture, il est clair que, comme l'écrit Mohamed Hocine Benkheira, « les usages de la pilosité ne doivent pas être traités uniquement sous l'angle de la fonctionnalité », hygiénique ou esthétique[257]. Pour ceux qui le prescrivent, le port de la barbe constitue une *sunna*, un usage du prophète de l'islam et de ses compagnons, à l'image desquels il convient de se conformer. Celui qui se rase la barbe peut, en conséquence, être tenu pour un mécréant. C'est le premier argument de Ḥammū. Une *fatwā* qu'émet Bayyūḍ et qui affirme aussi le caractère obligatoire de la barbe procède du même argumentaire[258]. Elle n'est pas datée, mais les photographies des oulémas réformistes les montrent toujours barbus.

Un deuxième argument de Ḥammū Bābā ū Mūsa est celui de la distinction. L'apparence extérieure des musulmans doit les distinguer des « croyants » d'autres religions. Par la barbe, il s'agit de manifester sa différence et d'affirmer son islamité. Se raser serait

---

pores et marges : « *The idea of society is a powerful image. It is potent in its own right to control or to stir men to action. This image has form; it has external boundaries, margins, internal structure. Its outlines contain power to reward conformity and repulse attack. There is energy in its margins and unstructured areas. For symbols of society, any humain experience of structures, margins or boundaries is ready to hand.* (p. 141) ». Cf. *Ibid*., p. 141-150.

[255] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit*., p. 111. Pour des débats médiévaux sur la pilosité faciale, cf. Muhammad Hocine BENKHEIRA, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997, p. 85-88.

[256] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit*., p. 111-120. Sur la photographie les usages des réformistes et des conservateurs divergent. Les seconds se rapportent à l'interdit de la représentation figurative de façon générale. Bābā ū Mūsā lie aussi l'interdiction des photographies à la morale sexuelle et conjugale, la photographie ayant, selon lui, des effets néfastes pour le couple, cf. p.115 et 117. Côté réformiste, le *Wādī Mīzāb* aborde la question en 1928, exposant que la photographie peut être employée pour prendre des clichés d'êtres inanimés, mais qu'il n'est licite de photographier des humains que pour faire mémoire de l'histoire des musulmans, ainsi que dans des cas spécifiques (cartes d'identité, passeports…). Il appelle à ne pas abuser de cette autorisation en photographiant des scènes insolites ou obscènes. Cf. *WM*, n° 100, 14 septembre 1928, « Quel est le précepte concernant la photographie ? ».

[257] M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la loi*..., *op. cit*., p. 80.

[258] H. Benkheira expose en détail la position de Bayyūḍ concernant la pilosité faciale. Cf. *Ibid*., p. 91-92. Un article *d'al-Umma* confirme ces positions. Il fait, en février 1937, l'éloge d'un cheikh défunt, Ibrāhīm b. Yaḥyā (c. 1846-1937), lequel, entre autres qualités, considérait comme illicite de se raser la barbe et « de se différencier des Arabes par le costume et la chaussure ». cf. *AU*, n° 108, 2 février 1937, « Sur l'heureux défunt. Bref prêche sur l'héritage des ancêtres. Cheikh al-Ḥāǧǧ Ibrāhīm b. Yaḥyā, que Dieu lui fasse miséricorde ».

blâmable car ce serait adopter les pratiques des Français, assimilés à des « païens »[259]. Et le cheikh de rappeler un hadith selon lequel « celui qui ressemble à un peuple, en fait partie »[260]. L'interdiction du rasage de la barbe est donc liée à des considérations identitaires, tout comme d'autres interdits émis par Ḥammū. Ainsi, lorsqu'il rappelle l'interdiction de consommer alcool et tabac, il l'étend à la fréquentation de ceux qui en consomment. La raison en est la crainte de devenir comme eux : « le fait de s'asseoir avec eux revient à faire partie d'eux »[261].

La barbe, le vêtement et la codification d'autres comportements encore sont une façon de circonscrire la menace constituée par les étrangers, « des moyens inventés pour triompher du versant sauvage de l'altérité, voire la réduire »[262]. Il s'agit de lutter contre le danger que représenterait l'hybridation, de rendre plus visible la frontière entre la communauté et les autres. Le cheikh n'écrit-il pas aussi que non seulement les productions des associateurs (*mušrikūn,* les Français[263]) sont impures mais qu'eux-mêmes constituent intrinsèquement des souillures telles que des ablutions ne pourraient les purifier ? Imprécateur, il lance :

> Le fait que [les associateurs] se vautrent dans l'associationnisme (*širk*) constitue une impureté. [… Ils] sont une impureté (*ǧans*) comme le chien, comme le porc ; même s'ils faisaient la grande ablution, ils n'éviteraient pas les impuretés (*al-anǧās*). […] Il faut donc les éviter comme on évite les impuretés.[264]

Les oulémas du Mzab, confrontés à la figure de l'étranger impur et, qui plus est, dominant, réaffirment et repensent la figure du « croyant » afin de circonscrire le danger. Ils érigent de la sorte des barrières destinées à prévenir le risque d'une altération de la *umma*. Là encore, même s'il est moins imprécateur, le raisonnement du cheikh Bayyūḍ s'en rapproche puisqu'il expose que les musulmans doivent se distinguer des croyants des autres confessions[265].

La dernière série d'arguments avancés par Ḥammū à propos des usages corporels et vestimentaires a trait à la construction des genres. En effet, il associe le rasage de la barbe à la débauche, aux « gens de Sodome (*ṣaḥāb Lūṭ*) »[266], et à la perte de la différence genrée, autant de formes du désordre que pourrait semer l'étranger. Il rappelle qu'il ne convient pas

---

[259] Le cheikh évoque le terme de « *sīrat al-maǧūs* », le style des païens (à l'origine, le terme désigne les Zoroastriens). A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 119.
[260] *Ibid.*
[261] *Ibid.*, p. 57-58.
[262] M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la loi…*, *op. cit.*, p. 77-78.
[263] Bābā ū Mūsā emploie énormément cette catégorie de *mušrikūn*, qui désigne ceux qui associent à Dieu d'autres divinités. Dans le contexte, la catégorie se réfère aux Européens et à tous ceux qui en ont l'allure et les habitudes. Il ne s'agit pas de désigner précisément les tenants de l'une ou l'autre religion, juifs ou chrétiens.
[264] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 104.
[265] M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la loi…*, *op. cit.*, p. 92.
[266] « Prophète » qui apparaît au chapitre XXVI du *Coran*.

qu'hommes et femmes se ressemblent, nuisant à la différence entre sexes[267]. De même, un homme qui revêt de la soie et de l'or porte atteinte à l'image de l'homme et, par conséquent, à la séparation des sexes[268]. Comme beaucoup d'autres *fuqahā'*, il lie pilosité et habitudes vestimentaires à la différenciation entre sexes. Son argumentation est, par exemple, extrêmement proche de celle que de M. Ḥamīd[269], ancien dirigeant des Frères musulmans syriens, dont M. Benkheira rapporte la position, faite des mêmes amalgames entre le fait de se raser la barbe, de s'habiller de soie et l'homosexualité[270].

La question de la différenciation des sexes renvoie elle aussi à celle d'un être-islamique qui, selon cette conception, se construirait par rapport à deux frontières, celle qui sépare l'islam des autres religions environnantes et celle qui sépare les sexes[271]. Ces questions que Bābā ū Mūsā simplifie et naturalise (son troisième argument est que se raser va à l'encontre de l'ordre naturel[272]), procèdent en réalité de la construction d'un groupe social. Les interdits n'importent pas qu'au salut individuel : il s'agit d'un combat contre l'altération de la société. Il s'agit de refouler l'altérité, de la mettre à part. L'imitation pieuse du Prophète de l'islam et de ses compagnons rejoint le processus social de l'identification, identité qui s'inscrit dans le corps, à travers des habitudes et des rites spécifiques.

Les oulémas cherchent, en légiférant sur les nouvelles habitudes, à assurer le salut des individus. Ce faisant, ils construisent aussi les modalités d'un rapport avec « l'autre »[273] (le colonisateur-associateur et les Algériens non ibadites) qui ne conduirait pas à la perte (eschatologique et identitaire) de soi, préservant du danger de modeler sa conduite sur celle de l'autre. Ce souci est commun aux réformistes et aux conservateurs, et parfois leurs réponses sont identiques, ce qui explique que leurs usages de la *bid'a* puissent aussi converger.

Deux tendances divergentes s'affirment toutefois. Les oulémas sélectionnent les situations dangereuses et les objets dont il faudrait se garder en fonction de l'idéal à imiter que serait la Sunna et du repoussoir que constitue « l'autre ». Or, les constructions qu'en font réformistes et conservateurs n'étant pas identiques, les modèles d'imitation individuels divergent et les marqueurs de l'appartenance à la communauté des croyants aussi.

---

[267] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 119.
[268] *Ibid.*, p. 111.
[269] M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la loi*..., *op. cit.*, p. 93.
[270] *Ibid.*
[271] *Ibid.*, p. 102.
[272] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 119.
[273] Cette focalisation sur des questions d'apparence et d'intimité qui cristallisent l'obsession de l'identité et de la pureté ethnique est aussi à ramener à une situation politique où les oulémas n'ont plus beaucoup d'autres champs de compétence, la jurisprudence islamique étant désormais cantonnée aux juridictions de statut personnel musulmanes – lesquelles échappent à ces oulémas.

Les *muḥāfiẓūn* (conservateurs) réagissent aux nouveautés coloniales par la volonté de protéger (c'est là le sens de la racine Ḥ.F.Ẓ.) ce qu'ils ont reçu de la génération précédente et qui pour eux est la fidélité à la sunna. Par ailleurs, cette attitude va paradoxalement de pair avec un positionnement politique de type quiétiste : les oulémas conservateurs ne sont en rien des agitateurs, ils nourrissent de forts liens avec les notables intermédiaires de l'administration. Ḥammū a marié notamment une de ses filles à un caïd, fils du bachagha Ballalū[274]. Ce positionnement est sans doute à rapprocher du raisonnement qui a conduit à l'engagement de jurisconsultes mozabites dans la justice coloniale de statut personnel ibadite : il s'agit de sauver, de préserver ce qui peut l'être. Ce comportement procède donc en réalité du même réflexe « conservateur ». La liste des innovations jugées illicites par les *'azzāba* conservateurs est très longue et la tentation de s'ériger en forteresse semble l'emporter. Les mentions des *bida'* dans les sources coloniales sont trop rapides pour déterminer précisément leurs motifs jurisprudentiels. Différentes catégories s'en dégagent toutefois.

Une grande part des interdits porte sur des innovations techniques. L'électrification de la région, au mitan des années 1930[275], constitue un sujet d'inquiétude et entraine l'apparition de toute une série d'objets de scandale, comme le téléphone. Elle est rapidement suivie de la proclamation de l'invalidité des prières effectuées à la lumière d'une ampoule[276]. Une décennie plus tard, le cinémascope est frappé d'interdit : une équipe du Service du cinéma du Gouvernement général effectue une tournée au Mzab en novembre 1949 et réunit « une très nombreuse assistance malgré le froid de la saison » dans les divers ksour, sauf à Beni Isguen et Bou Noura où les *ḥalqa*, conservatrices, « se sont opposées à toute projection ».[277] L'éventail des techniques concernées est vaste. Il va de l'horticulture, avec la greffe du palmier[278], à la médecine, la vaccination antituberculeuse et les pratiques médicales des « associateurs » étant aussi condamnées.

A la fin du XIX^{e} et durant le premier XX^{e} siècle, les modes de consommation introduits par la présence française au Mzab sont souvent qualifiés d'innovations blâmables. Le commandant Terrier et le père David témoignent des sanctions qui frappent alors ceux qui

---

[274] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : « Division dans la Halqa de Ghardaïa », document trouvé à la page d'octobre 1942. Mention y est faite du « caïd Yahia ben Bahmed Ballallou, gendre du cheikh Hammou. » Information recoupée en décembre 1944 : « L'agha Balallou marche avec eux, puisqu'il est le gendre de cheikh Hamou. » cf. AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.
[275] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 5 août 1936. Mentionne les débuts de l'électrification du Mzab. cf. aussi, *AU*, n° 29, 18 juin 1935, « l'éclairage électrique au Mzab ».
[276] CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, p. 2.
[277] ANOM/OA//93/391, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1949 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, novembre-décembre 1949.
[278] AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 14 août 1929.

utilisent des objets fabriqués par les « associateurs » ; les vêtements cousus avec du fil et des aiguilles, spécialement en coton, le sucre, le café, ou encore l'eau artésienne.[279] La licéité de l'ensemble des produits de consommation courante européens est problématique : ils sont soupçonnés d'être composés de denrées illicites. Bābā ū Mūsā consacre une section aux innovations blâmables des réformistes qui permettent (*ibāḥa*) d'utiliser ce que les associateurs (*mušrikūn*) produisent[280]. Il les accuse de rendre licites des produits dont ils savent et reconnaissent qu'« ils sont liés à l'alcool »[281]. Il affirme au contraire l'obligation impérative (*wuğub farḍān*) que constitue pour le croyant l'évitement (*iğtināb*) « des choses dont le statut de pureté et de licéité n'est pas connu avec certitude. » C'est à ce propos que son argumentation se fait très véhémente, voire imprécatrice, envers les associateurs[282].

L'enquête pourrait être menée plus avant, notamment à l'aide de sources jurisprudentielles plus complètes. La multiplication d'avis jurisprudentiels divergents et d'interdits, d'une part, et, d'autre part, l'évolution très rapide des pratiques de consommation, posent la question de l'efficacité de la parole des oulémas conservateurs. Les imprécations de Bābā ū Mūsā sont peut-être le signe d'une parole normative dont le tranchant s'émousse. Elles ne sont toutefois pas le signe d'une parole inefficace, comme en témoigne la scission de la société mozabite : les conservateurs sont suivis par toute une partie de la population.

Côté réformiste, une attitude différente prévaut : il s'agit, dans un rapport de compétition avec les Européens, de s'emparer au nom de « l'intérêt général » des outils de la « modernité » et, simultanément, de revenir aux pratiques supposées du prophète de l'islam et de ses compagnons. En conséquence, ils traitent des questions techniques avec plus de souplesse que leurs adversaires et procèdent à moins d'interdictions. Ils devancent, par exemple, l'arrivée du téléphone au Mzab. En février 1929, le *Wādī Mīzāb* relate une déclaration du gouverneur général, Pierre Bordes (1870-1943), qui annonce l'installation de fils téléphoniques dans la région[283]. La rédaction du journal vante les avantages offerts par le téléphone, notamment aux commerçants, ce qui ne l'empêche pas d'y voir des aspects blâmables.

---

[279] CCDS/XM101, Cdt Pierre Terrier, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, p. 5-6, à propos de la *barā'a* ; ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 3 ; CCDS docX-94, P. Louis David, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, p. 1-2.

[280] Il est notamment questions des parfums (*al-miyā' al-mu'ṭarāt*), les bougies (*al-šumū'*), les huiles (*al-ziyūt*) et les savons A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 63-65.

[281] (*tana'qad bi-l-maḫmurāt allatī tusammī bi-l-arkūl*).

[282] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 63.

[283] *WM*, n° 69, 10 février 1929, « le téléphone dans la vallée du Mzab ».

> Le téléphone ouvrira, pour le territoire du Mzab, une ère d'inconvénients en raison de la facilité avec laquelle il pourra être utilisé pour les communications avec tous les pays.

Mais l'installation du téléphone est décidée et « il y a lieu de prendre toutes les précautions qu'elle nécessite », c'est-à-dire de « le mettre exclusivement à la disposition des négociants et ne pas l'installer chez les particuliers »[284]. Cette attitude est caractéristique : il ne s'agit pas d'accueillir toutes les nouveautés mais, avec pragmatisme, de discerner des usages profitant à la communauté, licites, et des usages néfastes, à proscrire.

Sur les questions médicales également leurs avis tranchent sur ceux des conservateurs. Dans les années 1920, le journal *Wādī Mīzāb* publie un article intitulé « les caractéristiques de la vérole » dont l'axe principal est la critique des oulémas et des croyants qui estiment que la vaccination est une innovation blâmable[285]. Ce clivage est toujours d'actualité en 1950 en ce qui concerne la vaccination des femmes. En février-mars, une campagne de vaccination suscite une opposition marquée à Béni-Isguen, bastion conservateur, alors que le succès est vif à Guerrara[286].

Là aussi, à voir la souplesse des réformistes, une question se pose. Ne font-ils que prendre acte d'un raz-de-marée et tenter de l'encadrer *post factum* ? La réalité est plus nuancée : le scandale provoqué par leurs positions laisse entendre qu'elles interviennent avant l'adoption des pratiques par le plus grand nombre. Par ailleurs, si les pratiques matérielles nouvelles semblent finir par l'emporter, peut-être est-ce un biais des sources et ceux qui se gardent d'adopter de nouveaux usages sont-ils rendus invisibles. Finissent-ils par accéder à ces nouveautés, selon une chronologie et des modalités spécifiques et qui devraient aussi être rapportés à leur capacité économique ? Difficile de trancher[287]. Les oulémas réformistes apparaissent au bout du compte comme des intermédiaires, des médiateurs du changement, acclimatant la jurisprudence islamique (*fiqh*) aux nouveautés.

L'adoption d'objets et de pratiques n'est pas liée à l'effondrement d'un système de valeurs mais à un processus complexe de reconfiguration et d'adaptation des savoirs et des élites religieuses. Le raisonnement jurisprudentiel et la *bid'a* sont les outils de redéfinition de l'« orthopraxie », qui traduit également une métamorphose des identités. La fascination pour

---

[284] *WM*, n° 69, le 10 février 1929, « le téléphone dans la vallée du Mzab ».
[285] *WM*, n° 27, « les caractéristiques de la vérole ».
[286] ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, février 1950 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, février-mars 1950.
[287] La mosquée, conservatrice, de Ghardaïa est finalement électrifiée dans les années 1970. Mais il n'y a pas simplement une chronologie différente : aujourd'hui, certains de ceux qui se veulent « conservateurs » au Mzab continuent de limiter leur accès ou leur usage à certains biens, comme la télévision. Il serait simplificateur de penser que la consommation de masse finit inéluctablement par s'imposer.

la « modernité » européenne n'est qu'un aspect de cette construction de soi. Là où la résistance à la colonisation anglaise en Inde a eu comme support idéologique le refus des biens européens[288], l'exemple du Mzab montre que des valeurs très divergentes peuvent être affectées aux biens et aux usages et constituer le moteur d'une division profonde. La qualification en « innovations blâmables » aurait pu rester lettre morte, ne témoignant que de l'imaginaire d'un groupe de lettrés, mais elle a de véritables conséquences sociales et dessine les contours du groupe dans la mesure où, en vertu du pouvoir des *ḥalqa*, elle s'assortit de sanctions, l'excommunication étant le plus fort outil du clivage du Mzab.

Excommunications et clivage

Des constructions normatives érigées face aux nouvelles cultures résulte la division profonde de la société locale mozabite. L'outil social découlant des processus jurisprudentiels est l'excommunication (en arabe, *barā'a*, en berbère mozabite, *tabria*)[289]. La *barā'a* (rupture avec la communauté des « croyants », excommunication) ne peut être comprise sans son antonyme, la *walāya* (association à la communauté des « croyants »). Ce couple qui définit les relations entre humains est un des aspects les plus développés de la *'aqīda* ibadite[290], dans la droite ligne des doctrines kharijites[291]. Il est très important à titre doctrinal, puisqu'il fait partie de l'« unicité divine (*tawḥīd*) »[292], et à titre social, puisque le devoir d'inclusion et, sa contrepartie, le devoir de dissociation, de rupture, définissent la cohésion de la communauté[293].

Les travaux de P. Cuperly sur la doctrine ibadite mettent en évidence l'importance de ces notions, notamment à travers l'étude de deux professions de foi des XIe et XIVe siècles,

[288] Christopher A. BAYLY, « The Origins of Swadeshi (home industry) : Cloth and Indian Society, 1700-1930 », *in* Arjun APPADURAI (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 285-321.
[289] La traduction par « excommunication » n'est que partiellement satisfaisante, mais c'est celle qui me semble la plus claire. Il faut prendre en compte le fait que cette notion est à la fois politique (exclusion de la communauté) et eschatologique (privation du salut).
[290] La question a été rapidement présentée dans le chapitre I. Elle est traitée par Cuperly en bien des points de P. CUPERLY, *Introduction à l'étude*..., *op. cit.* ; il a aussi consacré à cette question un document inédit : CCDS-docX-82, Pierre CUPERLY, « Admission-Exclusion Walaya-Bara'a », Ghardaïa, s.d. Pour un aperçu plus synthétique, il est possible de se reporter à Valerie J. HOFFMAN, *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012, p. 28-30.
[291] Robert BRUNSCHVIG, « Barā'a », *in EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 1058-1059.
[292] Selon Cuperly, elles « font partie intégrante du *tawḥīd* puisqu'elles se fondent sur le Coran et que la walāya, comme la colère (*suḫṭ*) et l'agrément (*riḍā*) est, pour les ibadites, un attribut éternel de Dieu : la connaissance prééternelle que Dieu a de la destinée de chaque homme. » P. CUPERLY, *Introduction à l'étude*..., *op. cit.*, p. 54.
[293] Ces notions ont sans doute aussi contribué à réguler les relations des ibadites avec les communautés voisines par le passé mais ce n'est plus le cas au XXe siècle.

fondement des doctrines ibadites du Maghreb contemporain[294]. Avant de définir les relations humaines, la *walāya/barā'a* est une composante de la relation entre Dieu et « ses serviteurs » : pour l'homme, elle consiste dans la proximité avec Dieu, la conformité à sa loi et la fidélité à tous les devoirs par lui prescrits (*farā'id*). Du côté de Dieu, elle est « la connaissance qu'il a de ce que ses serviteurs méritent »[295]. La *barā'a* en est le contraire (*ḍidd*) : elle exprime pour l'homme son éloignement de Dieu et son opposition à sa loi ; là encore, Dieu sait « ce que ses serviteurs méritent » : il est, de toute éternité, celui qui donne sa protection ou qui exclut (*al-Walī* et *al-Mutabarri'*).

Dans les relations entre humains, l'ibadite a pour obligation (*farḍ*) d'exercer la *walāya* envers les « croyants »[296], c'est-à-dire de leur montrer amitié et solidarité et, au contraire, de se séparer de tout individu faisant le mal[297]. L'obligation s'étend à tous les croyants, comme celle de prescrire le bien et de proscrire le mal[298]. Elle est en lien direct avec la conception ibadite de la foi selon laquelle les œuvres (*'amal*) sont partie intégrante de la foi, au même titre que la profession de foi (*qawl*). Celui qui ne met pas en pratique ce qu'il professe n'est pas un croyant et la communauté est déliée du lien de *walāya* avec lui[299], ce qui explique l'importance des pratiques[300].

Ce sont ces notions qui définissent, dans les scandales des *bida'*, au XXe siècle, la cohésion et les divisions internes de la communauté. Comme elles classent les pratiques, les *ḥalqa* du Mzab statuent sur le statut juridique des « croyants », excommuniant qui s'adonne trop visiblement à des *bida'*. Les témoignages attestent la vitalité de l'application de cette doctrine, au moins jusqu'aux années 1960, et qui paraît avoir surtout été l'arme des « conservateurs » même si quelques cas émanant de « réformistes » sont attestés[301]. Beaucoup

294 Pierre Cuperly se fonde sur les deux professions de foi (*'aqīda*) d'al-Ǧannāwunī (XIe siècle) et Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ǧamī' (XIV-XVe siècles), ouvrages de référence au XXe siècle au Maghreb, la première au Djebel Nefoussa, la deuxième à Djerba et au Mzab. Toutes deux accordent un long développement à la *walāya* et la *barā'a* dans la section consacrée à l'unicité divine (*tawḥīd*) P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 47-54. Pour un éclairage sur ces questions en Oman, cf. la traduction de la *'aqīda al-wahbiyya* de Nasir b. Salim al-Rawahi, plus connu sous le nom d'Abū Muslim al-Bahlani, grand *'ālim* et poète omanais (1860-1920). V. J. HOFFMAN, *The essentials…*, *op. cit.*, p. 28-30, 156-211.

295 CCDS-docX-82, P. CUPERLY, « Admission-Exclusion Walaya-Bara'a »…, *op. cit.*, p. 2. Son affirmation va de pair avec une spécificité ibadite, la négation de toute versatilité à la science et à la volonté divines, cf. P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 130-134.

296 P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 121-123.

297 Lié aux mots de *'adāwa*, *takfīr*, *ib'ād* : *Ibid.*, p. 134-136.

298 Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

299 P. CUPERLY, *Introduction à l'étude…*, *op. cit.*, p. 54-58.

300 Une attitude intermédiaire existe toutefois, entre *walāya* et *barā'a*, la « réserve prudente (*wuqūf*) », qui est le refus de se prononcer sur une personne dont le statut juridique n'est pas éclairci. *Ibid.*, p. 136.

301 Cf., par exemple, Pierre CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52.

ont été frappés par les *tabria* qui peuvent aussi bien être individuelles que collectives. La première trace lisible dans les sources de l'entre-deux-guerres est une notation des pères blancs dans leur diaire en mai 1928.

> La concorde ne règne pas […]. Le cheikh de la *halqa* de […] Béni Isguen est en conflit avec une portion notable des abadites de sa ville. Il ne voulait pas dire au revoir aux pèlerins partant pour La Mecque. Il a excommunié ceux qui ont des relations avec les partisans du journal *oued mzab*. Aussi cette feuille l'attaque-t-elle violemment – comme elle attaque du reste les missionnaires.[302]

Cet exemple montre une excommunication collective liée au *Wādī Mīzāb*. La formulation est vague. Impossible de déterminer si le journal est en cause en tant que support technique, à cause des idées qu'il véhicule, ou bien si « partisans du journal oued mzab » n'est pas une façon de désigner les *muṣliḥūn* – et leurs positions –, à une date où « réformistes » ne s'est pas encore imposée comme traduction.

A de nombreuses reprises des mesures individuelles de *barā'a* sont prises à l'encontre de Bayyūḍ et d'Abū al-Yaqẓān, mais ils ont trop de partisans pour que l'impact en soit fort. Une affaire d'excommunication, survenue à Berriane en 1929 contre un commerçant installé à Blida donne une idée de l'impact individuel d'une telle mesure. Il s'agit d'un certain Ṣāliḥ Būdī, commerçant en tissus à Blida, lequel a, aux yeux des *'azzāba* de Berriane – réformistes, le tort de partir dans le Tell accompagné de sa femme et de sa mère, les faisant sortir de l'heptapole[303]. Būdī demande aux autorités administratives coloniales d'intervenir, des traces de l'affaire subsistent donc dans les archives. Voici ce qu'elles rapportent :

> En 1923, M. Boudi, fatigué et n'ayant pas vu sa famille depuis 4 ans, fit un voyage dans son pays natal. Il y resta quelques temps et résolut d'amener sa femme avec lui, plutôt que de vivre seul à Blida. Il l'installa dans la maison située au-dessus de son magasin.[304]

Ce départ fait jaser, mais c'est lorsqu'« après 4 ans de séjour suivi à Blida, M. Boudi retourne avec sa femme au Mzab », en 1927, que des plaintes sont adressées aux *ḥalqa*.[305] En mars 1928, une réunion se tient à son propos à la mosquée de Blida, puis la *ḥalqa* et la *ǧamā'a* de Berriane « qui jettent ce discrédit moral sur M. Boudi et qui essaient par tous les moyens de le diviser d'avec ses parents, amis, associés et employés ». En octobre 1929, Būdī rend visite à Berrian à ses parents. Sa mère étant malade, il l'emmène pour des soins à Blida.

---

[302] AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 18 mai 1928.
[303] La question de la licéité des voyages féminins est traitée plus bas dans ce chapitre.
[304] ANOM/22H19, « Sur Boudi », Note explicative (tampon arrivée 14 mars 1930).
[305] ANOM/22H19, « Sur Boudi », Note explicative (tampon arrivée 14 mars 1930).

> Une quinzaine de jours après ce départ, les 2 djemas de Berrian ont fait convoquer M. Boudi Slimane père à la mosquée et lui ont intimé l'ordre formel et impératif d'aller chercher sa femme à Blida. Les dirigeants de ces djemaa ont ensuite molesté ce vieillard de 70 ans qui, impuissant, n'a pu se défendre, ni résister à ce bloc important.[306]

En novembre 1929, les deux conseils prononcent une *barā'a* dont les conséquences sont :

> Suppression de commerce (achats et ventes) de tous les mozabites avec M. Boudi Salah ;
> Propagande partout pour empêcher tous leurs amis et connaissances de commercer et même de frayer avec ce dernier ;
> Intervention énergique auprès des employés de commerce de M. Salah pour qu'ils l'abandonnent, alors que ce dernier a un commerce important et des paiements à effectuer. Ils veulent l'acculer à de mauvaises affaires.
> Intervention auprès des créanciers ou des fournisseurs de M. Boudi pour qu'ils ne fassent plus d'affaires avec lui.[307]

La *barā'a* prend fin au retour de l'épouse de Būdī et de sa mère : l'excommunication est levée lorsqu'amende honorable est faite et que la faute est réparée.

Cet exemple montre comment concrètement se traduit la *barā'a* au Mzab entre deux guerres. Il se rapproche beaucoup de la description que le cheikh Dabbūz en donne en 1965[308]. Quelques années s'écoulent entre le départ de Būdī et son excommunication. La faute commise, la *barā'a* n'est ni automatique ni instantanée : la relation sociale avec un individu est remise en question lorsque son attitude scandaleuse est notoire. L'imam se voit alors obligé de prononcer solennellement dans la mosquée la *barā'a*, qui devient excommunication de la société ibadite. La sanction peut aller jusqu'au bannissement des cités, ce qui, en milieu désertique, avait des conséquences dissuasives avant l'amélioration des transports.

Les effets juridiques de la *barā'a* sont multiples : privation de l'honorabilité civique (*'adāla*) dont la perte entraîne celle de la capacité de témoigner, cessation du droit d'alliance matrimoniale avec un membre de la communauté, privation de l'héritage et, enfin, interdiction de sépulture comme de toilette funéraire. Dans le cas de Būdī, les conséquences économiques et morales sur la famille sont dramatiques.

> La tebria, véritable excommunication, comporte pour les vrais croyants l'obligation de n'avoir aucune relation, commerciale ou autre, avec celui qui en est frappé. Certains Mozabites, employés divers dans le Tell, la supportent d'un cœur assez léger, mais pour d'autres, principalement les commerçants (c'est le cas de Boudi), elle peut constituer une

---

306 ANOM/22H19, « Sur Boudi », Note explicative (tampon arrivée 14 mars 1930).
307 ANOM/22H19, « Sur Boudi », Note explicative (tampon arrivée 14 mars 1930)
308 Muḥammad 'Alī Dabbuz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1965, vol. 1/3, p. 201-212.

gêne assez sérieuse, c'est d'ailleurs là-dessus que comptent les azzabas pour amener les délinquants à résipiscence.[309]

Dans d'autres circonstances, la *barā'a* reste inefficace. C'est le cas de la *barā'a* qui atteint les cheikhs Bayyūḍ et Abū al-Yaqẓān en 1936[310]. Elle n'entrave pas leur activité et ne les isole pas de la société mozabite dans la mesure où elle est jugée illégitime par leurs nombreux partisans. Cette *barā'a* ne fait donc que consacrer la division de la société et l'impuissance des '*azzāba* conservateurs à se faire obéir par toute une fraction de la société.

Les excommunications peuvent aussi être collectives. Elles participent à la division progressive en deux camps, lisible dans les années 1930, comme ici en 1938 :

> Ces jours-ci, à un enterrement, les tolbas prièrent ceux qui n'étaient pas excommuniés de rester auprès d'eux, intimant aux autres l'ordre de s'éloigner. Sur vingt, deux purent assister aux funérailles. Profondément blessés, les 18 excommuniés déclarèrent que puisqu'ils étaient la majorité ils lançaient l'excommunication contre les tolbas et refuseraient désormais toute intervention religieuse à leur enterrement.[311]

Le pouvoir de dissuasion de la *barā'a* pâtit de la perte de crédit des oulémas conservateurs. Cela pose la question de l'épuisement de ces sanctions, dans un contexte où une part grandissante de la population suit des avis religieux divergents.

Cet épisode est à rapprocher de la façon dont les réformistes tournent en dérision l'usage fait par les conservateurs de la catégorie « innovation blâmable » et, inversement, de la façon dont les critiques de Ḥammū minent la légitimité des réformistes à rendre des *fatwā*. Un article d'*al-Umma* propose ainsi de « reconnaître à leur logique » les oulémas conservateurs, ridiculisant l'usage qu'ils font de la *bid'a*, lequel ne serait qu'un symptôme de leur arriération. « Ils sont les adversaires du progrès et de ses réalisations, ainsi que les adversaires de la réforme »[312]. Ils ramèneraient le peuple qui les écoute à l'époque médiévale, en leur contant :

> les médersas sont néfastes car elles tendent à supplanter les mosquées ; l'usage du tableau noir dans l'enseignement religieux est une innovation blâmable ; le sport est une pratique méprisable qui diminue la considération de l'homme sans lui procurer un profit quelconque ; le chant des anachides[313] nationalistes constitue un péché mortel ; les journaux sont du bavardage, leur lecture est illicite et s'y adonner c'est favoriser une

---

309 ANOM/22H19, « Sur Boudi », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 16 juin 1930.

310 Pierre CUPERLY, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm », Ghardaïa, maktabat al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš, s.d.

311 AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 juillet 1938.

312 *AU*, n° 71, 21 avril 1936, « Tu les reconnais à leur logique : la stagnation des oulémas [« conservateurs »] et ses effet sur l'âme du public. »

313 *Anāšīd*, poème musical.

> chose impie ; l'usage du téléphone est une innovation blâmable puisque le prophète ne le pratiquait pas ; or toute innovation est un écart qui conduit son auteur à l'enfer.[314]

Dans le même journal, un autre article évoque « l'hostilité des vieux conservateurs », « la force des ignorants pour qui toute innovation n'émanant pas d'eux est un crime, même si cette innovation porte sur la doctrine religieuse pure. »[315]

Au milieu des années 1940 et dans les années 1950, la *barā'a* est toujours brandie[316] et, la tension étant montée d'un cran, tous les élèves d'un des deux clans sont excommuniés :

> Les élèves que Bayoudh a envoyés en vacances dans l'Oued M'zab commencent à faire parler d'eux. Les sept qui sont de Bou Noura ont voulu s'adjoindre, à la Mosquée, aux dévots. L'imam les a chassés déclarant qu'ils étaient excommuniés, en tant qu'élèves d'un maître excommunié. Une vive altercation s'en suivit.[317]

A cette altercation répond en 1949 la tentative de six réformistes, excommuniés pour avoir rompu le jeûne un jour trop tôt, d'« entraîner la foule à la rébellion religieuse[318] ». Ces mesures d'exclusion collectives donnent l'image d'une société bipartite où deux magistères coexisteraient désormais tant bien que mal. Cette impression doit toutefois être nuancée : la ligne de partage entre les tenants du réformisme et leurs adversaires est variable et c'est autour des conséquences de la colonisation et, plus généralement, de l'insertion accélérée dans l'ensemble algérien que la fracture s'établit. Dans certains domaines, le consensus règne, notamment en ce qui concerne le statut des femmes et la place à leur attribuer dans la société, sujet qui ne fait pas débat jusqu'aux années 1950 et dans lequel la puissance coloniale intervient le moins possible.

B. Les femmes, enjeu de cette histoire ?

Du monde associatif réformiste, comme de l'ensemble des sources de cette thèse, les femmes sont quasiment absentes. Pourtant, au Maghreb, entre les deux guerres, les changements relatifs à la position des femmes attirent l'attention d'acteurs sociaux et suscitent des débats, dans les milieux urbains, en écho à ceux d'Europe et de Beyrouth, du Caire ou de Tunis[319].

---

[314] *AU*, n° 71, 21 avril 1936, « Tu les reconnais à leur logique : la stagnation des oulémas [« conservateurs »] et ses effet sur l'âme du public. »

[315] *AU*, n° 114, 23 mars 1937, « Histoire et vérité. L'éducation, l'enseignement et l'association *al-Iṣlāḥ*. La constance mène à la victoire ».

[316] ANOM/OA//93/392, bulletin de renseignements mensuel, janvier 1953.

[317] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 11 août 1944.

[318] OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, juillet-août 1949.

[319] Sur ce point, cf. les synthèses de Ellen L. FLEISCHMANN, « The Other Awakening'': The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940 », *in* Margaret L. MERIWETHER et Judith E. TUCKER (éd.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 89-139 ; Judith E. TUCKER, « Women in the Middle East and North Africa: The Nineteenth and Twentieth

A contrario, au Mzab, les femmes ne sont pas au cœur des polémiques. Le discours à leur sujet fait l'objet d'un consensus entre oulémas, au moins jusqu'aux années 1950. Les débats tenus ailleurs, au Maghreb et en Egypte, sur la condition des femmes, trouvent toutefois un écho dans les discours des oulémas. Ils perçoivent, par la presse ou par leurs séjours dans les villes coloniales, des phénomènes tels que le dévoilement des femmes, leur présence accrue dans l'espace public et l'érosion des structures patriarcales, toutes choses dont ils cherchent à « préserver » la région, dans une attitude qui n'est pas sans parenté avec la façon dont ils façonnent la communauté ibadite en légiférant sur les objets.

Les femmes ne constituent pas, avant le mitan du siècle, un de ces scandales sur lesquels le clivage entre réformistes et conservateurs se fixe, ce qui ne revient pas à dire qu'elles ne sont pas un enjeu de cette histoire : la position (réelle ou souhaitée) des femmes – en tant qu'épouses, mères et croyantes – ainsi que les relations de genre, constituent un des terrains d'affirmation de l'autorité des oulémas. L'absence, dans le corpus de cette thèse, de sources produites par des femmes mozabites, et européennes – à l'exception des travaux de l'ethnographe A.-M. Goichon[320] –, est toutefois un obstacle pour rendre compte de ces enjeux. Il faut se contenter de discours normatifs tenus par des hommes, algériens et européens, parlant de « la femme mozabite ». Ces discours doivent aussi être liés aux pratiques : les oulémas, qu'ils soient ou non réformistes, exercent une domination patriarcale forte sur les femmes ibadites, qui n'est remise en cause que dans les années 1950 et constitue, avec l'approbation tacite de l'administration, un domaine autonome des élites vernaculaires.

1. Les genres dans la presse réformiste : une construction réactive

Alors que les oulémas réformistes se soucient d'encourager « le progrès » et « la civilisation » de leur société, les femmes sont assignées à l'autre versant de leur entreprise, celui qui vise à limiter le « coût identitaire »[321] de leur démarche. La presse réformiste est l'un des lieux de la redéfinition des genres et de la cristallisation, sur les femmes, des référents identitaires et de leur assignation au local, à l'intime et à l'anhistorique.

Centuries », *in* Guity NASHAT et Judith E. TUCKER (éd.), *Women in the Middle East and North Africa. Restoring Women to History*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 73-131.

[320] Disciple du philosophe catholique Maritain, Goichon publie après deux séjours de terrain, un ouvrage en deux tomes : Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane,* Paris, Geuthner, 1927. Un travail serait à entreprendre pour trouver des sources produites par des femmes du Mzab, puisqu'un certain nombre d'entre elles étaient lettrées. Nous avons rencontré le nom de l'une d'elle, qui avait érigé des livres en fondation pieuse (*waqf*) au détour d'un catalogue de manuscrits. Les contrats de mariage, testaments et les documents instituant les fondations pieuses (*waqf*), conservés dans les archives notariales, constituent une autre piste de travail.

[321] Alain ROUSSILLON, « Réforme et identité : le réformisme à travers les âges », *in Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Ifpo, 2003, p. 25-45.

A bien des égards, l'Europe et l'Occident sont érigés par les réformistes en modèle de progrès, mais les femmes et plus généralement les mœurs européennes sont un repoussoir et nulle femme mozabite, ni algérienne, ne saurait s'y identifier sans se perdre. Le *Wādī Mīzāb*, dans un article intitulé « Ici et là-bas », critique le mélange des genres en Europe à travers l'histoire d'un garçon qui se maquille dans une rame de métropolitain, tandis qu'une femme y fume la cigarette[322]. Le lecteur est averti, hommes et femmes doivent suivre les rôles que la nature leur a assignés. Une courte fable le rappelle : un ami de l'auteur a acheté une poule. Il la ramène chez lui mais elle commence à se transformer en coq (*tatasardak*) dont elle imite le chant. En conséquence de quoi il l'égorge. La leçon à en tirer pour une femme musulmane est qu'elle doit se contenter du rôle que Dieu lui assigne et ne pas chercher à quitter le foyer[323].

Parmi les égarements qui menacent les femmes, la presse réformiste condamne la coquetterie : les femmes fardées sont raillées[324], tout comme les fumeuses ou celles aux vêtements « impudiques »[325]. La tenue de la femme du prince héritier du sultanat – ibadite – de Zanzibar, lors d'une visite d'Etat en Egypte, est jugée inconvenante[326]. Les journaux réformistes sont hantés par la prostitution, le déshonneur[327] et, par-dessus tout, le dévoilement qui menacerait les femmes musulmanes. La politique menée par la monarchie en Albanie est fermement condamnée[328], tout comme les débats qui agitent Tunis à la fin des années 1920 et qui trouvent un écho très négatif dans le *Wādī Mīzāb*[329].

Dans une apologétique caractéristique du réformisme, les rédacteurs défendent l'idée que « l'islam offre tout ce qu'il faut aux femmes ». Historiquement, son avènement et la prédication de son prophète auraient constitué un progrès sans précédent et c'est à partir des Omeyyades et des Abbassides que la « femme musulmane » serait « entrée en décadence »[330].

---

[322] *WM*, n° 4, 22 octobre 1926 « Ici et là-bas ».

[323] *WM*, n° 22, 4 mars 1927, Une poule se transforme en coq (*daǧāǧa tatasardak*) ».

[324] *AU*, n° 135, « La coquette », poème satirique repris d'*al-Fatḥ*, où sont raillées les femmes fardées ; *WM*, n° 22, 4 mars 1927, « les femmes qui se maquillent ».

[325] *AU*, n° 135, « La coquette » ; *WM*, n° 64, 6 janvier 1928, « Moi et les fumeurs ».

[326] *AU*, n° 43, « Le prince héritier de Zanzibar et le soi Sa'ūd ».

[327] Cf., par exemple, *WM*, n° 22, 4 mars 1927, « Suicide d'un père », article repris d'*al-Fatḥ* et qui rapporte le suicide, en France, d'un père dont fille était devenue danseuse de cabaret. L'obsession pour les questions d'honneur est aussi lisible dans *AU*, n° 26, « A cause du dévoilement », et qui rapporte l'assassinat, au Turkestan, d'une femme. La cause en est son dévoilement. L'assassinat n'est pas condamné.

[328] AU, n° 116, 6 avril 1937, « En Albanie ». Sur la politique laïque en Albanie entre deux guerres, inspirée du kémalisme, cf. Nathalie CLAYER et Xavier BOUGAREL, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est. Des Empires aux Etats balkaniques*, Paris, IISMM-Karthala, 2013.

[329] Cf. *WM*, n° 67, 27 janvier 1928, « Un soupir à l'opposant de Naḍīm » ; n° 70 et 72, 17 février et 2 mars 1928, « Nous avons voulu lui donner un conseil, il a voulu un scandale », article en réponse à un article paru dans le n° 258 du journal *lisān al-ša'b* (La voix du peuple) qui critique l'attitude du *Wādī Mīzāb* à propos de certaines questions, notamment celle du voile ; n° 73, 9 mars 1928, « La femme tunisienne et le non-port du voile ».

[330] *WM*, n° 9, 26 novembre 1926, « La femme arabe dans l'histoire », article d'*al 'Irfan*.

Dans les temps actuels, la famille algérienne se développerait facilement, telle une plante vivace, grâce aux institutions musulmanes et à la polygamie – et non grâce au Gouvernement[331]. La construction d'un genre masculin viril est parallèle[332].

Les articles sur ces questions sont très généraux, souvent repris du périodique égyptien *al-Fatḥ*, pour lequel « la question féminine et plus généralement celle des mœurs » sont « le grand sujet d'inquiétude, presque de panique, répété sans cesse de semaine en semaine »[333]. L'émancipation des Algériennes entre deux guerres est pourtant moindre que celle des femmes de la bourgeoisie du Caire et d'Alexandrie, mais c'est dans la réaction à la sortie des Egyptiennes de la réclusion citadine que les réformistes ibadites trouvent les ressources pour contrer la menace d'occidentalisation que la colonisation ferait peser sur leurs femmes.

La volonté des autorités coloniales de contribuer à l'émancipation des femmes mozabites est pourtant mince, quelle que soit la rhétorique développée sur leur condition[334]. Abū al-Yaqẓān s'insurge toutefois contre quelques discours émanant de milieux militants féministes et défend le traitement réservé aux femmes du Mzab. Un article d'*al-Umma* s'en prend à Alice La Mazière (1880-1962), socialiste et féministe, laquelle aurait présenté dans le périodique métropolitain *La Femme* un « délire frénétique » sur la condition des femmes au Mzab, non conforme, selon Abū al-Yaqẓān, aux usages réellement observés dans la région, comme à l'islam[335]. Parmi les démentis apportés, deux grandes catégories ressortent.

L'une a trait à la santé, domaine à l'intersection de la vie privée et des politiques coloniales de santé, par exemple en ce qui concerne l'allaitement et l'accouchement[336]. Alice La Mazière aurait rapporté qu'au Mzab les enfants sont allaités par plusieurs femmes jusqu'à

---

[331] AU, n° 58, « Le statut de la femme dans la société. Discours d'un mariage ».

[332] *AU*, n° 4, « La virilité est le meilleur habit » ; *AU*, n° 15, « l'homme courageux fait fi des malheurs », poèmes.

[333] Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 », *REMMM*, 95-98, avril 2002, p. 227-255. Cf. aussi sur ce point Catherine MAYEUR-JAOUEN, « La question féminine vue par la revue néo-salafiste Al-Fath à la fin des années 1920 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane », *in* Maher AL-CHARIF et Sabrina MERVIN (éd.), *Modernités islamiques : Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, 9-10 novembre 2005*, Damas, IFPO, 2007, p. 53-77.

[334] Sur l'écart entre la rhétorique développée sur « l'asservissement » des Algériennes et l'absence de politique pour améliorer leur condition jusqu'au années 1950, hormis des mesures prises entre 1922 et 1931, pour réformer le statut personnel des femmes kabyles, cf. Ryme SEFERDJELI, « La politique coloniale à l'égard des femmes musulmanes'' », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 359-363.

[335] AU, n° 44 et 45, « Un délire frénétique sur le compte de la femme mozabite ». Je n'ai pas trouvé l'article d'Alice La Mazière.

[336] Les quelques travaux consacrés à l'entreprise missionnaire au Mzab soulignent la difficulté d'accéder aux populations mozabites. En l'absence de travaux sur l'ensemble des politiques de soin menées dans la région, il est toutefois difficile de bien contextualiser les débats ici rapportés. Cf. D. ABROUS, *La Société des missionnaires d'Afrique*..., *op. cit.* ; Claire FREDJ, « ''Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir les malades...'' (Luc, IX, 2). Soigner les populations au Sahara : l'hôpital mixte de Ghardaïa (1895-1910) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 22-2, 2012, p. 55-89.

l'âge de six ans. Elle aurait écrit que les sages-femmes ne peuvent y accéder aux patientes. Le journaliste affirme qu'au contraire la règle coranique qui fixe l'âge de l'allaitement à deux ans y est respectée. Concernant les accouchements, il allègue son ignorance de ce fait et reproche à l'auteur de ne pas produire de preuves. La seule cause de ces difficultés serait le manque d'infrastructures publiques, les sages-femmes n'étant pas interdites par la *šarī'a*. Un dernier point, d'ordre médical, serait abordé par La Mazière : des nourrissons mozabites décèderaient de devoir ingérer dès six mois des aliments solides. Abū al-Yaqẓān ne manque pas de relever qu'un tel propos est en contradiction avec celui tenu sur l'allaitement. Là encore, les épidémies et le manque de soins dont souffrent la société mozabites sont en cause.

L'autre volet de critiques démenti a trait à l'exclusion des femmes de l'espace public. Elle est, au Mzab, particulièrement rigoureuse. En 1962, Kleinknecht expose, qu'outre l'obligation du port du voile, l'interdiction de toute coquetterie et de sortir du Mzab, les femmes vivent confinées dans leur foyer et ne répondent pas aux convocations administratives[337]. Abū al-Yaqẓān rapporte que La Mazière aurait écrit qu'après leur mariage, les femmes ne sortent plus de chez elles et ne travaillent pas, étant emprisonnées au foyer durant quarante ans et ne sortant que pour les besoins du ménage. Il y voit une falsification, arguant des visites rendues par les femmes à leurs familles. Il se défend également d'accusations juridiques, portant sur le mariage[338], ou d'autres sur des coutumes, attribuées par La Mazière aux Mozabites, mais qu'il rejette dans l'ordre de l'ignorance (*ǧahiliyya*) et de l'arriération[339]. Une décennie avant, le journaliste s'était pourtant insurgé contre le fait que le versement d'une subvention trimestrielle de 30 francs, allouée aux parents d'enfants de moins d'un an, soit conditionné à l'examen médical de l'enfant et de sa mère. Il s'agissait selon lui d'une immixtion dans « les affaires mozabites ». Le respect qui entoure « la femme mozabite » était mis en cause et les Mozabites n'accepteraient cette aide qu'à condition que son octroi ne soit pas subordonné à un acte portant atteinte à leur honneur[340]. A quelques mois de là, des articles de la presse française critiquant le port du voile avaient aussi provoqué l'ire d'Abū al-Yaqẓān[341]. C'est à propos de cette question de la place des femmes dans l'espace public qu'il présente le plus clairement ce que les femmes – et leur claustration – représentent.

---

[337] ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962, p. 5.

[338] L'âge des époux au mariage et des questions financières, autour de la dot, du douaire est abordé.

[339] Il rejette l'idée selon laquelle le fiancé viendrait chercher sa femme avec un orchestre le jour des noces, tout comme un coutume nommée « *'aqdat al-ratm* » et qui viserait à priver la femme de toute activité sexuelle en l'absence de son époux.

[340] *WM*, n° 49, 16 septembre 1927, « Des nouvelles du Mzab ».

[341] *WM*, n° 62, 22 décembre 1927, « La femme algérienne et le voile ».

A la presse française qui présente le port du voile comme une coutume et non un devoir religieux, le symbole de la soumission des femmes, il affirme en retour dans le *Wādī Mīzāb* que le port du voile – une obligation jurisprudentielle selon lui – ne limite pas la valeur des femmes et que le rôle de ces dernières consiste à élever leurs enfants. Une décennie après, en réponse à La Mazière, Abū al-Yaqẓān va plus loin, érigeant les femmes mozabites en modèles de pureté, « proches de la religion, craignant Dieu », et dotées des vertus de discrétion, de patience et d'abnégation. Selon lui, les femmes mozabites sont au-dessus des critiques, elles sont des « joyaux dans leur coquillage », protégées par la jurisprudence ibadite. La perfection de cette dernière est illustrée, selon lui, par le « contrat prénuptial » que les époux mozabites signent et par lequel les femmes se protègent des hommes, y imposant leurs conditions pour le mariage[342]. En cas de non-respect de ces conditions, la femme est libérée de ses obligations, sa décision étant enregistrée au tribunal. Et l'ouléma-publiciste de conclure : « Quelle autre femme au monde possède une telle protection face aux hommes ? »

Les réformistes ne questionnent pas la place réservée aux femmes au Mzab. Au contraire, tout leur propos consiste à en réaffirmer le bien fondé – en religion. Elles ne sont pas, au contraire de la jeunesse, de l'éducation ou, encore, de l'économie, des domaines sur lesquels effectuer des « progrès » : la question de l'identité prime sur celle de l'émancipation. Il est en outre frappant de voir que ces discours sont tenus uniquement dans un rapport entre Européens et Mozabites, alors qu'en tant d'autres domaines, les polémiques entre Mozabites, ou entre Algériens, priment. Un consensus semble régner entre élites du Mzab sur le rôle assigné aux femmes, notamment sur leur confinement et leur effacement de l'espace public.

2. Un consensus pour contrôler les pratiques féminines de l'espace

En 1938, un père blanc note :

> Un mouvement de féminisme commence à se dessiner. Les femmes commencent à trouver qu'elles ont autant de droits que les hommes. Elles réclament leur place au soleil : leur voile les gène et elles ne se cachent pas pour le dire. Les ressalates[343] les ennuient avec leurs inquisitions et leurs instructions. Elles ne veulent plus aller à pied à l'oasis tandis que leurs maris se prélassent dans l'autobus. Elles rêvent aussi de suivre leurs maris dans les villes du Nord. Déjà quelques exodes clandestins ont lieu.[344]

Cette affirmation surprend et le qualificatif de « féminisme » est inapproprié pour qualifier les évolutions que connaît le Mzab dans les années 1930. Le missionnaire plaque ici un terme qui

[342] Il donne pour exemples : par exemple que leur époux ne se marie avec personne d'autre, ne s'absente pas plus de deux ou trois ans, ne pratique pas l'usure, ni les jeux de hasard, qu'il ne fume pas ni ne s'éloigne de la prière.
[343] *Al-ġassālāt*, les laveuses de morts.
[344] AMA, casier, 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 juillet 1938.

n'apparaît pas dans les sources vernaculaires. Les pères blancs n'ont aucun accès aux femmes ibadites et il ne s'agit que de propos rapportés, mais la citation introduit au principal enjeu du moment : la question des pratiques spatiales, à travers la remise en cause de l'usage genré des moyens de transport et du cantonnement des femmes dans les ksour.

Il est d'usage depuis des temps indéterminés que les femmes ne participent pas à l'émigration des commerçants du Mzab vers le Tell[345]. L'interdit s'est érodé progressivement durant le second XX^e^ siècle et, aujourd'hui, le mérite d'avoir autorisé les femmes à voyager est souvent attribué au cheikh Bayyūḍ. Une telle position n'est pourtant pas lisible durant de longues décennies et il faut attendre les années 1950 pour qu'elle soit manifeste, à un moment où elle ne fait qu'entériner un état de fait.

L'interdiction faite aux femmes de voyager est à rapprocher des barrières posées par le *fiqh* ibadite à l'exogamie. Comme les sunnites, les ibadites peuvent épouser des femmes de confessions juive, chrétienne ou des musulmanes non ibadites, mais la réciproque est prohibée : une ibadite doit épouser un ibadite[346]. Il est toutefois (contrairement aux jurisprudences sunnites) interdit à l'homme d'établir son épouse non ibadite dans un ksar. Une isogamie religieuse stricte est encouragée (mais il n'est pas possible de savoir dans quelle mesure elle était respectée jusqu'au XX^e^ siècle). La situation de minorité des ibadites explique probablement ce souci du groupe de ne pas échanger ses femmes, lesquelles sont un outil majeur de définition de la communauté. La volonté de conserver les femmes dans les ksour se comprend de la même manière[347].

Au milieu des années 1920, les élites locales justifient cette mesure par le souci d'en préserver la démographie et l'économie. En 1926, à un ophtalmologue français qui

> s'étonn[e] de l'interdiction des voyages pour les femmes ; un caïd [répond] ''que cette loi était absolument indispensable, car si la femme pouvait suivre son mari dans ses déplacements, d'ici à vingt ans le Mzab n'existerait plus''.[348]

Cette idée est reprise par les ethnographes, comme Goichon :

---

[345] Il est à noter ici que les ibadites ont étendu cette interdiction aux femmes juives du Mzab, cf. Marcel MORAND, *Les kanouns du Mzab*, Alger, Adolphe Jourdan, 1903, p. 18.

[346] M. H. Benkheira qualifie de « pseudo-échange » cette situation dans laquelle, selon les jurisprudences sunnites, les musulmans « prennent femmes » parmi les groupes religieux évoqués plus haut, mais en leur donnant en échange la protection (*ḏimma*), et non pas « leurs femmes ». M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la loi…*, *op. cit.*, p. 73.

[347] Une piste à explorer serait la comparaison avec les modèles d'économie sexuelle des diasporas marchandes indiennes qui construisent leur cohésion sur l'absence d'échange des femmes. Cf. Claude MARKOVITS, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[348] Dr VILLEMONTE DE LA CLERGERIE, « Dix jours en mission ophtalmologique dans le M'zab », *Journal de médecine et de chirurgie de l'Afrique du Nord*, novembre 1926, p. 497-506.

> Venus pour rester fidèles à leur idéal religieux en un pays désertique, que seul un effort inouï et incessant a pu rendre habitable, ils se cramponnent au sol en y fixant la femme. Si le Mozabite d'aujourd'hui n'émigre pas définitivement vers les régions du Nord et même vers l'Europe, c'est que les lois du Mzab défendent à la femme de quitter le pays.[349]

La question de l'émigration des femmes se pose toutefois avec insistance à partir de la fin des années 1920. Les excommunications pleuvent et les réformistes ne les contestent pas : l'ensemble des élites du Mzab est d'accord pour préserver cet usage. La première mention date de fin 1927, dans un développement du diaire des pères blancs sur Goichon.

> Cette Demoiselle, dont on dit le plus grand bien au point de vue piété, a certainement fait fausse route en obtenant, subrepticement, c'est-à-dire à l'insu des Pères et des Sœurs, l'autorisation de quitter le Mzab pour la nommée Moçbah, sa fille et son fils. Ce départ a causé une très fâcheuse impression parmi les Mozabites, et l'article écrit contre les Pères et les Sœurs dans « l'Oued Mzab » a été certainement une des conséquences de ce départ. Les Mozabites se sont promis de faire revenir cette femme. La coïncidence de ce départ […] a causé une impression plus déplorable encore.
>
> A noter que vers la fin novembre un mozabite de Mélika est parti avec sa femme et sa belle-mère, sans aucune autorisation. Le Caïd a porté plainte au Bureau qui ne peut interdire, par la loi française, aux femmes de quitter le Mzab. Un cas semblable a été signalé à Guerrara et envisagé de la même manière par le Bureau.[350]

En peu de mois, le problème est posé à Mélika, Ghardaïa et Guerrara. Les acteurs sont des hommes et des femmes mozabites qui souhaitent émigrer ; d'autres qui s'en émeuvent veulent le leur interdire ; enfin, l'administration locale, qui est impliquée par la législation sur la circulation[351]. En 1929-1930, un nouveau cas apparaît, exposé plus haut, celui de Ṣāliḥ Būdī, de Berriane, mis en *barā'a* en novembre 1929. C'est dans ce contexte que l'assemblée des *'azzāba* de la vallée se réunit le 28 mars 1928 et prend un *ittifāq*, présenté en annexe de cette thèse[352], rappelant l'interdiction absolue (*muṭlaq*) faite aux Mozabites de laisser sortir des ksour « leur femme, leur fille ou toute femme mozabite qui lui est interdite en mariage (*ḥurma mīzābiyya*[353]) ».

---

349 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit*., p. 1.
350 AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 30 décembre 1927.
351 Cf. chapitre III de cette thèse.
352 Une photographie de ce document est présentée dans Louis MILLIOT, « Recueil des délibérations des djema'a du Mzâb », *REI*, IV-2, 1930, p. 171-230 La traduction, effectuée en réalité par un des pères blancs de la mission de Ghardaïa, le père Giacobetti, et dont j'ai trouvé l'original manuscrit dans les AWG, est assez datée. J'en propose une nouvelle en annexe de cette thèse.
353 « *Ḥurma* », terme issu de l'arabe dialectal maghrébin, désigne les femmes interdites (*muḥarrama*) en mariage à un homme (mère, sœur, tante). Je remercie le P. Maurice Borrmans de m'avoir éclairé sur ce point.

Le consensus entre oulémas est clair pour envisager l'émigration féminine comme une innovation blâmable (*bida'*) et une transgression des « défenses (*ḥudūd*) posées par Dieu »[354]. Ils y voient aussi un ferment de ruine pour la communauté et sa religion. La seconde partie du document révèle que les *'azzāba* ont conscience de se placer dans un interstice de l'autorité coloniale. « Nous ne pouvons pas abolir les lois (*da'wa*[355]) de la République et nous n'avons pas le droit ni le pouvoir de leur résister. » Ils déclarent ne pas ignorer que « l'Etat (*al-dawla*) ne défend pas [aux femmes d'émigrer] ni ne veut l'imposer » et c'est dans cet interstice qu'ils placent leur rappel « de ce qu'il n'est pas consenti aux musulmans » de faire. A l'intérieur de la domination coloniale, un espace est ménagé pour la domination patriarcale des oulémas, ce à quoi les autorités coloniales consentent, comme le montre le cas de Būdī.

Début 1930, Būdī demande à l'administration d'intervenir, afin que cesse la *barā'a* déclarée sur lui par les *'azzāba*. Les administrateurs sont dans l'embarras : il n'est pas question de provoquer un tôlé en allant à l'encontre des autorités religieuses mozabites. Légalement, l'administration peut émettre de telles interdictions, mais comment les justifier ? Par ailleurs, elle laisse d'ordinaire une latitude assez grande aux commerçants. La question est d'autant plus brûlante que Būdī n'est pas le seul[356]. L'administration tente d'abord de trouver des arrangements : le chef d'Annexe déclare aux *'azzāba* et à la *ğamā'a* de Berriane qu'ils sont allés trop loin et ne peuvent ainsi se substituer à son autorité[357]. Il explique aussi au commandant du Territoire avoir essayé d'user de son influence auprès du caïd de Berriane[358].

> Il paraît bien difficile aux autorités, aussi bien indigènes que françaises, de faire pression dans une affaire aussi délicate. Toute intervention officielle ne manquerait pas de nous susciter des difficultés très sérieuses de la part des azzabas, dont l'influence est encore, malgré tout, prédominante au Mzab.[359]

Les résistances au départ des femmes sont fortes à Berriane, ksar pourtant marqué par le réformisme. Pareillement, la presse réformiste – d'ordinaire prompte à défendre les commerçants – ne dit mot de cette question qui préoccupe tant les notables locaux et l'administration. Dans cette affaire, le consensus des oulémas prévaut : réformistes et conservateurs partagent l'avis que l'avenir de leur communauté est en jeu et que les femmes,

---

[354] Les *ḥudūd* (sing. *ḥadd*) sont les pénalités fixes, prescrites par le *Coran* et la Sunna. Elles ne peuvent (par opposition au *ta'zīr*), être modulées par le juriste. Qualifier l'émigration féminine de la sorte est extrême puisque cela revient à dire que c'est un crime contre la loi sacrée (*šarī'*).
[355] Litt., « les prétentions/revendications » ou les « mesures/ordres ». Je n'ai pas réussi à déterminer s'il s'agit pour les *'azzāba* d'une façon de ne pas reconnaître à la république qu'elle émet des lois (*qanūn*).
[356] ANOM/22H19, « Sur Boudi », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 16 juin 1930.
[357] ANOM/22H19, « Sur Boudi », Note explicative (tampon arrivée 14 mars 1930).
[358] ANOM/22H19, « Sur Boudi », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 16 juin 1930.
[359] ANOM/22H19, « Sur Boudi », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 16 juin 1930.

confinées dans l'espace de la vallée, en sont les dépositaires. L'affaire se conclut par une non intervention de l'administration : les officiers se conforment en cela à la position qu'il avaient déterminés par avance, dès 1928, face à l'*ittifāq* pris par les assemblées du Mzab et, de façon générale, à l'attitude adoptée depuis 1882, laquelle consiste à respecter la domination patriarcale des élites.

Un domaine autonome des élites vernaculaires ?

Des réflexions avaient été engagées dès 1928 sur l'attitude à adopter face à l'*ittifāq* de mars. Elles engagent la hiérarchie administrative puisque le commandant du Territoire de Ghardaïa et le chef d'Annexe sont consultés sur ce point par le directeur des Territoires du Sud. Tous deux concèdent que les *'azzāba* vont à l'encontre de la législation française mais ils mettent en avant la « spécificité » locale pour recommander de « s'abstenir de toute intervention administrative. » Les administrateurs reprennent l'argument des notables : laisser émigrer les femmes ferait courir un péril démographique et économique au Mzab. Souhaitant ne pas contredire les autorités religieuses locales, les officiers font valoir que, au cas où ils n'interviendraient pas, un Mozabite aurait toujours, la capacité légale de « contrevenir aux lois des *'azzāba* » et de s'adresser à l'autorité judiciaire. Ils font mine d'ignorer la dissuasion que constitue la *barā'a*. Le directeur des Territoires conclut de façon éloquente que « cette question de l'exode des femmes mozabites relève à la fois du droit pur et de la politique indigène », « politique indigène » qui désigne ici la part négociée des relations avec les élites locales. Il n'est « pas opportun d'édicter des dispositions administratives générales » et les affaires devront être réglées au cas par cas. Si le chef d'Annexe et le commandant du Territoire ne savaient comment résoudre une telle question, le directeur des Territoires du Sud serait consulté.

> L'idée directrice devra être de maintenir dans la mesure du possible la règle édictée par les « kanous » grâce à laquelle le Mzab a conservé pendant plusieurs siècles sa vitalité.[360]

Le respect de ce qui est perçu comme le droit islamique et coutumier local et, de façon générale, du pouvoir des élites religieuses, prévaut. En cela, l'administration est fidèle à la ligne adoptée depuis la conquête. La mise en place de l'administration française, cela a déjà été évoqué, s'est accompagnée de la préservation de la domination des élites ibadites sur les populations serviles, de confession juive et sur les femmes. La domination des deux premières

[360] Cf., pour l'ensemble du paragraphe, ANOM/22H19, « Sur Boudi », service des Affaires indigènes, Alger, 15 octobre 1928, note ms ; AWG, service des Affaires indigènes, 30 octobre 1928, lettre au commandant du Territoire de Ghardaïa ; AWG, du commandant du Territoire au service des Affaires indigènes, 21 mai 1928.

catégories a été progressivement entamée par le déclin de la traite[361] et l'insertion sociale et économique des populations juives dans l'Algérie[362]. La mise en cause de la domination patriarcale sur les femmes est tardive, partielle, et n'est pas le fait de l'administration.

La lecture de l'enquête ethnographique de Goichon suggère que colonisation et emprise renforcée des élites religieuses sur les femmes ibadites coïncident[363]. Ce que Goichon nomme « réformes » est en réalité le renforcement de la domination patriarcale et la redéfinition du statut des femmes, institué en domaine autonome des élites locales après 1882. Il faudrait pouvoir mener l'enquête plus avant, à partir de sources vernaculaires, « mais tous [l]es bouts de laine finissent par s'entremêler en un tissu assez consistant[364] » : les notations de Goichon et des notices biographiques montrent que les *'azzāba* de Ghardaïa, secondés par deux laveuses de morts (*timsiriddīn* en berbère, *al-ġassālāt* en arabe), ont institué les femmes en emblèmes et gardiennes de « l'authenticité » et de la « pureté » de la communauté.

Le rôle des laveuses de morts est ambivalent : la colonisation aurait été de pair avec un accroissement de leur subordination aux conseils religieux (*ḥalqa*). Elles auraient toutefois consenti à mettre en place les décisions contraignantes qu'ils prenaient.

> Les *ṭolba* gagnèrent à leurs idées les laveuses des morts. Au début, il semble bien qu'ils agirent d'autorité, et furent obéis sans grande conviction. La réforme féminine s'est effectuée avec quelques dix ou vingt ans de retard sur les décisions des chefs.[365]

Une explication à ce consentement est peut-être le pouvoir et l'estime renforcés dont elles auraient bénéficié à leur tour, s'extrayant de la sorte partiellement de leur condition féminine. Les laveuses sont tenues en haute estime par les oulémas, avec lesquels elles correspondent[366], elles sont à même de tenir tête aux caïds et, enfin, elles jouissent, grâce à la *barā'a* qu'elles appliquent chez les femmes, d'un grand pouvoir. Les signes de la crainte qu'elles inspirent

---

361 Les dernières traces de trafic d'esclave datent des années 1890, et l'esclavage s'éteint progressivement dans le premier quart du XXe siècle, ce qui n'empêche pas le maintien de fortes relations de dépendance, de patronage et de discriminations envers les populations d'origine servile, les sources en témoignent. Sur la prolongation puis la fin tardive de la traite et du statut servile dans le sud algérien, cf. le chapitre I de cette thèse et Benjamin C. BROWER, *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York, Columbia University Press, 2009.

362 Sur ce point, cf. S.A. STEIN, *Saharan Jews…*, *op. cit.*

363 Cf. particulièrement : Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane, vol. 2*, Paris, P. Geuthner, 1931, vol. 2/2, p. 1-28. Les travaux d'E. Thompson montrent un impact comparable (même si ses manifestations sont différentes) du mandat français sur la condition des femmes syriennes : Elizabeth THOMPSON, *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New-York, Columbia University Press, 2000.

364 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 14.

365 *Ibid.*

366 *Ibid.*, p. 24.

aux femmes ibadites sont légion dans *La vie féminine au Mzab*. Elles apparaissent chez Goichon comme des relais indispensables aux *'azzāba*.

> En toutes les réformes de détail qu'elle impose, Mamma Slimān est en parfait accord avec les *ṭolba*. C'est elle qui est chargée de traduire en langage pratique les prescriptions générales qui ne passeraient jamais dans la vie courante, si elle ne les monnayait en minuties concrètes.[367]



Figure 36 : Silhouette féminine et garçonnet, s.d.. Source : photothèque des pères blancs.

D'ordinaire en laine blanche unie, l'austère voile des Mozabites est porté de la sorte. Ce grand drapé constitue une variante – très couvrante – du voile urbain maghrébin, *ḥā'īk*, *safsārī*. Pour certains, son

[367] *Ibid*., p. 23.

apparition au Mzab daterait du XVIIIe siècle, mais Goichon affirme que cette forme très stricte de voile et son port systématique ne dateraient que de l'arrivée de l'occupant français[368].

Goichon évoque longuement deux savantes : Māma bint Balḥāǧǧ (m. 1905)[369] et sa disciple Māma bint Sulaymān b. Ibrāhīm Bābbāz (1863-1931)[370]. Elles sont respectivement à la tête des laveuses de morts du ksar de 1875 à 1905 et de 1905 à 1931. Elles sont réputées pour leur savoir : Māma bint Sulaymān, formée par des cheikhs dans sa jeunesse, connaît la moitié du *Coran*, puis complète sa formation auprès de son premier mari, lui aussi *'ālim*. Sa référence jurisprudentielle est Aṭṭfayyiš[371]. Elle donne des leçons hebdomadaires aux femmes, commentant en berbère mozabite les principes de la religion (*aḥkām al-dīn*) et le *Coran*[372].

« La réforme dictée par les *ṭolba*[373] » à partir de l'arrivée des Français comprend toute une série d'interdits. Sous Māma bint Balḥāǧǧ, les déplacements et la visibilité des femmes dans l'espace public sont restreints. Les youyous, les instruments de musique et les chants sont prohibés[374]. D'autres interdits sont édictés en matières vestimentaire, cosmétique et de pilosité… Ceux qu'émet Māma bint Sulaymān sont liés directement à l'occupation : elle interdit aux femmes de parler en français et de s'adresser aux Français, tout comme de se rendre aux convocations administratives[375]. Le devoir qu'elle fait aux femmes dont les maris le demanderaient d'être chez elles « vêtues à l'européenne[376] » en dit long sur l'ambivalence de la situation coloniale. La construction des femmes en rempart de la communauté ne touche pas uniquement le rapport aux Français : Māma bint Sulaymān enseigne aux filles l'arabe classique pour qu'elles accomplissent leurs « devoirs religieux » mais elle refuse de leur enseigner « l'arabe vulgaire » : il « ne servira[it] qu'à faciliter les mauvaises connaissances[377] ». La force avec laquelle la prohibition des migrations féminines est défendue est à comprendre dans ce mouvement d'institution des femmes en gardiennes de la pureté communautaire.

Même si leur présence dans les sources est exceptionnelle Māma bint Balḥāǧǧ et Māma bint Sulaymān ne sont pas isolées. Deux autres cas au moins sont visibles : 'Ā'iša bint Bāba'īsā Ḥammūdīn (1858-1945) est « une des femmes pieuses et vertueuses (*al-nisā' al-*

---

368 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 16.
369 Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, notice 767.
370 *Ibid.*, notice 768.
371 *Ibid.*
372 *Ibid.*
373 *Ibid.*
374 *Ibid.*, p. 15 et 19.
375 Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, notice 768.
376 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 18.
377 *Ibid.*, p. 22. Goichon affirme que l'arabe dialectal était jusqu'alors un peu pratiqué au Mzab.

ṣāliḥāt al-wara'āt) » d'El Atteuf. Elle réunit chez elle les femmes, dans le voisinage de la mosquée, afin d'écouter le Coran et des prêches et pour leur donner des conseils[378]. Une autre femme savante montre le rapport que les réformistes ont entretenu avec certaines *timsiriddīn*. A Guerrara, Bayyūḍ et Abū al-Yaqẓān sont proches de Bayya bint Būkar b. Banūḥ Marzūq (m. 1970), « une femme pas comme les autres »[379]. Sa longévité aurait été exceptionnelle et, après s'être instruite, notamment en matière de fiqh, auprès des oulémas, elle devient une source de conseils pour Bayyūḍ et Abū al-Yaqẓān. Voisine de la mosquée, elle participe aux prières[380], écoute les prêches et connaît le Coran par cœur ainsi que de nombreux hadiths et principes jurisprudentiels. Laveuse de morts, elle enseigne chez elle la religion aux filles et aux femmes et se montre, spécifie sa notice biographie, « très investie dans le commandement du bien et l'interdiction du mal dans la société féminine »[381].

Quels ont été les liens entre ces femmes et les oulémas ? Un complément d'enquête serait nécessaire pour le dire, mais ce processus d'assujettissement des femmes aux normes des élites religieuses montre que l'administration coloniale n'entendait pas faire œuvre émancipatrice au Mzab. Les changements économiques et sociaux semblent avoir joué un rôle plus déterminant que la politique dans la faible évolution décelée en fin de période.

En effet, lorsque Bayyūḍ change d'avis au sujet de l'émigration féminine, dans les années 1950, l'interdiction n'est dans les faits plus tenable. Après une décennie d'accalmie, les départs ont repris après la Seconde Guerre mondiale, ce qui est certainement à lier aux évolutions des conditions de transport. En juin 1946, un père blanc note que « les Mozabites, hommes et femmes, n'hésitent pas à utiliser […] la liaison [aérienne] Alger-Ghardaïa »[382]. En juillet 1948, deux Mozabites qui sont partis dans le Tell accompagnés de leurs femmes sont mis en *tebria*[383]. En 1945, c'était une femme, pour être montée en voiture.

> Ces derniers temps une femme enceinte d'El Atteuf fut amenée par son mari en automobile à la clinique du Dr Lecoutour. Là, elle mit au monde deux jumeaux.
> Les tolbas d'El Atteuf attendaient son retour pour fulminer contre elle et son mari l'excommunication. Motif : cette femme avait été transportée en auto à la clinique, elle devait y aller sur un âne mais non en voiture. La pauvre femme en guise de relevailles a

---

[378] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, notice 525.
[379] *Ibid.*, notice 216.
[380] A Ghardaïa, une salle est aménagée dans la mosquée principale du ksar pour que les femmes puissent prier à l'abri du regard des hommes tout en voyant la *qibla* et l'imam. Je ne sais si c'est aussi le cas à Guerrara.
[381] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. 216.
[382] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.
[383] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1948.

du aller à la Mosquée faire amende honorable et promettre que plus jamais elle ne monterait en auto, et faire la pénitence qu'on a bien dû lui imposer.[384]

En 1952 et 1953, c'est de la *ḥalqa* réformiste de Guerrara que les interdictions et les sanctions émanent. En janvier 1952, « un prêche [est] prononcé dans le dessein de condamner l'émigration des femmes mozabites vers le Tell »[385]. Le tableau est toutefois brouillé :

un an après à Guerrara, les azzabas de la mosquée excommuni[ent] les personnes de la ville ayant expatrié leurs femmes dans le Tell. Cette mesure générale frappe entre autres le Cheikh Bayoud et Khobzi Aïssa ben Amara.[386]

Cette fois la sanction concerne Bayyūḍ, parti avec son épouse dans le Tell. Il est pourtant chef de la *ḥalqa*, mais le rapport annuel de l'Annexe reprend cette information, évoquant une « réaction au sein des représentants réformistes ». Est-ce à dire que les réformistes de Guerrara se seraient divisés sur la question ?

Lorsque cet événement survient et que, manifestement, Bayyūḍ a choisi de rendre licite l'émigration des femmes, les couples émigrés sont en réalité déjà nombreux dans le Tell. En témoigne le fait que l'excommunication de janvier est une « mesure générale »[387]. K. Suter évalue à 300 le nombre de couples de Mozabites résidant dans le Tell au milieu des années 1950[388]. La situation est devenue incontrôlable au tournant des années 1940 et 1950. En voyageant avec son épouse, Bayyūḍ se contente d'entériner un fait, même si cela est toujours scandaleux pour certains. La signification d'un tel changement est difficile à mesurer en l'absence de sources : l'autorisation faite aux femmes d'émigrer signifie-t-elle que le poids de la conservation de la communauté repose moins sur elles ? Peut-être est-elle aussi le signe d'un changement des représentations du couple et de la vie familiale ? L'accélération des échanges avec le Tell et l'implantation croissante de populations non ibadites au Mzab a certainement un impact sur ces questions. L'administration locale, elle, se montre toujours d'une grande prudence, la question de la scolarisation des filles le montre.

3. Une timide et tardive scolarisation des filles

Jusqu'aux années 1950, la scolarisation des femmes ibadites au Mzab est inexistante et n'est même pas un sujet de débat. La question de l'instruction – et de l'éducation – des filles n'est

---

384 AMA, casier 41, diaire n° VI : 5 février 1945.
385 ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, janvier 1952.
386 ANOM/OA//93/392 : Bulletin de renseignements mensuel, janvier 1953.
387 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1953.
388 Karl SUTER, « Die Ortsgebundenheit der Frau bei den Mozabiten », *Geographica Helvetica*, 21-2, 1957, p. 102-114.

quasiment jamais abordée dans la presse mozabite réformiste[389]. Il n'y a au Mzab, à ce propos, ni réformistes ni conservateurs, alors même que dans les années 1930, dans le Tell, l'AOMA, comme la Fédération des élus musulmans algériens, avec des notables et des instituteurs algériens, demandent à l'administration l'ouverture de classes pour scolariser les Algériennes, alors analphabètes (en français) à plus de 95 %[390].

Ce n'est qu'en 1950 que les réformistes de l'institut *al-Iṣlāḥ* ouvrent une classe pour filles[391]. Suter évoque un cursus de trois ans, dispensé chez l'enseignant, le cheikh Faḫḫār. Cet ancien élève de Bayyūḍ se charge du cours d'arabe et sa femme dispense des travaux pratiques, l'essentiel de cette formation[392]. Le rapport de l'administration est plus sévère.

> La médersa [aurait] réussi à attirer une centaine [de filles] qu'elle se contente, pour l'instant, d'apprivoiser. Les enfants viennent quelques heures par jour écouter - sous la surveillance d'une mozabite - des versets du Coran sur disque de phonographe. Ce début d'éducation, prévu depuis longtemps, nous prend au dépourvu malgré les avis locaux maintes fois répétés.[393]

Ce programme pour le moins fruste, où dominent les travaux manuels et ménagers, rappelle la description des écoles de femmes de l'AOMA, deux décennies auparavant[394]. La chronologie du Mzab, par ailleurs proche des réalités du Tell, se singularise lorsqu'il s'agit des femmes.

De Ghardaïa, cette timide innovation se propage vers Guerrara et Berriane, grâce à « l'effort de persuasion de jeunes notables réformistes », selon Kleinknecht qui, en 1961,

---

[389] Seules deux occurrences apparaissent dans *AU* : n° 53 et 55, 3 et 17 décembre 1935, « Quel est le but et l'avantage d'enseigner le français à la fille musulmane ? » ; n °169, 31 mai 1938, « Célébration de la naissance du prophète, à Barīka ». L'article célèbre l'action de l'AOMA à Barīka, dans l'Aurès, et salue la performance de fillettes récitant les louanges du prophète de l'islam durant la nuit du *mawlid*, vantant la nécessité d'instruire les femmes. Ces articles sont repris d'autres journaux et signés par des membres sunnites de l'AOMA.

[390] R. SEFERDJELI, « La politique coloniale à l'égard des femmes musulmanes'' »..., *op. cit.*, p. 361.

[391] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mars-avril 1950, information concordante avec ce qui figure dans Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit.*, notice 509. Suter place le début de cette scolarisation en 1954, cf. K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*

[392] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 244. A propos des écoles de l'AOMA dans les années 1930, C. Courreye note également qu'un « programme spécifique est destiné aux femmes » : s'il comprend l'apprentissage de la lecture et de l'écriture en langue arabe, « il oriente leurs connaissances vers des modèles pieux afin de combattre les formes de religiosité proches des confréries (culte des saints, coutumes...) ; il les prépare à la tenue d'un foyer (tâches ménagères, travaux de couture). Ainsi, le tissage et la broderie constituent l'essentiel de l'enseignement pratique pour les jeunes filles ». C. COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique »..., *op. cit.*

[393] ANOM/OA//96/260 : bulletin de renseignements mensuel, mars-avril 1950 ; ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements n° 4 sur la situation dans les Territoires du Sud, avril 1950. L'ouverture de cette classe aurait été préparée dès 1947 : « J'ai l'honneur de vous rendre compte de ce qu'à mon retour d'Alger j'ai pu constater que la Djemaïet El Islah entreprenait à l'intérieur de la ville de Ghardaïa la construction d'un local. Ce local serait destiné à recevoir des fillettes mozabites qui refusent normalement de se rendre à l'école de la société précitée sous le prétexte que les locaux sont hors des murs de la ville. » ANOM/OA//78/365, « école el-Islah pour filles », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 11 mai 1947.

[394] Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012.

compte deux classes à Berriane et deux à Guerrara, scolarisant 100 filles mozabites en tout.[395] Bayyūḍ soutient cette cause, il tient « plusieurs conférences publiques à Ghardaïa et Berriane début septembre 1954, sur ‘‘le progrès et l’éducation des filles’’ ». Le sujet demeure clivant puisqu’il est précisé que les partisans du cheikh, à Béni Isguen, « se sont abstenus d'organiser une conférence devant l'hostilité de la majorité de la ville ».[396]

Jusqu’à cette date, il n’était pas question de scolariser les filles mozabites, pas plus pour les réformistes que les autres. Selon Suter, les Mozabites se contentent d’envoyer leurs filles « de 8 à 12 ans chez des femmes à la moralité rigide qui leur [auraient] enseigné chez elles un peu d'arabe, quelques sourates et les prières. »[397] Ces femmes « à la moralité rigide » sont probablement les *timsiriddīn*, indice d’un système éducatif qui n’a pas changé, alors même que celui des garçons est en plein développement.

Du côté de l’administration, une tentative est menée tardivement à Guerrara, en 1947. Les institutrices de l’école publique de Guerrara cherchant à les attirer ouvrent une classe réservée aux fillettes mozabites. L’expérience tourne court en raison du refus de la *ḥalqa*, laquelle menace de sanction les familles qui enverraient leurs filles à l’école[398]. La question des soins à prodiguer aux femmes pose les mêmes problèmes aux mêmes rythmes tardifs[399].

D’après Suter, l’absence de formation féminine s’expliquerait par le souci d’empêcher les femmes de rien lire et entendre qui puisse pervertir leur « être-mozabite » qu’elles ont pour devoir de transmettre à leurs enfants. Il reproduit là le discours des élites mozabites :

> Les femmes mozabites étant les principales dépositaires des traditions mozabites, notamment la religion, la morale, les mœurs et coutumes, [leur instruction] aurait pour conséquence certaine, selon le point de vue dominant localement, la destruction de « l’être-mozabite (*Mozabitentum*) ». Afin que la femme puisse transmettre pur et intact ce bien à la génération montante, elle demeure sauve de toutes les attaques de la vie et de toutes les influences du vaste monde.[400]

---

395 ANOM/CHEAM/53, *Présentation du M’Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962.

396 ANOM/OA//105bis, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1954. De la même façon, au moment du référendum du 28 septembre 1958, pour des raisons relevant uniquement de la conjoncture politique, le cheikh après de longues hésitations admet le vote des femmes. ANOM/CHEAM/781, Capitaine Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.

397 « *Wie steht es um den Unterricht der Madchen ? Für diese wird bis heute fast nichts getan ; man begnügt sich immer noch damit, sie im Alter von 8-12 Jahren zu alteren, sittenstrengen Frauen zu schicken, die ihnen bei sich zu Hause etwas Arabisch, einige wenige Suren und die Gebete beibringen.* » K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 243.

398 ANOM/OA//78/365, « Sur une école de filles à Guerrara », du chef d’Annexe, au commandant du Territoire, 18 mars 1947 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mars 1947.

399 ANOM/OA//105/208, Bulletin de renseignements, mai 1951.

400 « *Da die Frau den wichtigsten Träger der mozabitischen Tradition, namentlich der Religion, Moral, der Sitten und Braüche darstellt, hätte dies nach landesüblicher Auffassung den sichern Untergang des Mozabitentums zur Folge. Damit die Frau dieses Gut rein und unverfälscht an das heranwachsende Geschlecht*

La question de l'éducation rejoint celle du mariage comme de l'émigration : le consensus des oulémas est une des modalités de la double domination coloniale et patriarcale des Algériennes, phénomène observé dans l'historiographie dans sa seule dimension coloniale[401]. Les femmes sont érigées par les élites religieuses du Mzab en dépositaires de l'identité locale.

Le moteur du changement, côté réformiste, dans les années 1950, n'est pas le souci de promouvoir l'éducation des femmes mais celui de procurer aux jeunes gens des épouses (et de futures mères) mieux formées. Suter note que « la plupart des jeunes gens éprouvent cette ignorance manifeste des femmes comme un fardeau et souhaiteraient qu'elles soient quelque peu formées au monde »[402]. Le développement de classes à leur destination par l'association *al-Iṣlāḥ* serait, à l'en croire, une réponse à ce vœu. Il est intéressant de voir formulé là, plus d'un siècle après l'Egyptien Rifā'a al-Ṭahṭāwī (1801-1873)[403] et un demi-siècle après son compatriote Qāsim Amīn (1863-1908)[404], l'un des arguments qui les ont conduits à prôner le développement de l'instruction féminine, argument repris par Ṭāhir Ḥaddād (1899-1935) en Tunisie dans l'entre-deux-guerres[405].

Conclusion

Au terme des deux décennies de l'entre-deux-guerres, l'action des réformistes semble avoir profondément divisé la société mozabite, tentant, dans un mouvement centripète, de prendre pied dans tous les ksour, notamment par le développement d'une offre éducative et de

---

weitergeben kann, muss sie vor allen Anfeindungen des Lebens und aller Fühlungnahme mit der weiteren Umwelt bewahrt bleiben. » K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 243.

401 A l'exception, pour le XIX[e] siècle, des travaux de Julia A. CLANCY-SMITH, « A Women Without Her Distaff: Gender, Work, and Handicraft Production in Colonial North Africa », *in* Margaret L. MERIWETHER et Judith E. TUCKER (éd.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 25-61 ; et de ceux consacrés la période de la Guerre d'indépendance, cf. sur ce point la synthèse de Neil MACMASTER, « L'enjeu des femmes dans la guerre », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 539-546. Une bibliographie des travaux sur ces questions, à l'échelle maghrébine a été réalisée par Christelle TARAUD, « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 33, 1 mai 2011, p. 157-191.

402 « *Die meisten jungen Männer empfinden die zum Himmel schreiende Unwissenheit der Frauen als ein schwer zu ertragendes Übel und wünschen, dass dieses aus der Welt geschafft werde.* » K. SUTER, « Schulreformen im Mzab »..., *op. cit.*, p. 243-244.

403 Sur ce personnage, cf. le chapitre IV de Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, Oxford University Press, 1970.

404 Ses ouvrages, *Taḥrīr al-mar'a* (La libération de la femme), en 1899, et *al-Mar'a al-ǧadīda* (La femme nouvelle), en 1900, condamnaient la tyrannie masculine, la réclusion et le port du voile à partir d'une interprétation libérale des dispositions de la *šarī'a*. Le discours des oulémas réformistes du Mzab ne se réclame absolument pas de lui, il n'est pas question de taḥrīr, de libération, et leurs propositions restent très en deçà. Qāsim AMIN, *The Liberation of Women and the New Woman : Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, traduit par Sidhom Peterson SAMIHA, Cairo, American University in Cairo Press, 2000.

405 al-Ṭāhir ḤADDAD, *Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Ṭāhir al-Ḥaddād's Imra'tunā fī-l-sharī'a wa-l-mujtama'*, London ; New York, Routledge, 2007 ; al-Ṭāhir ḤADDAD, *Les pensées et autres écrits*, Oran, Editions Dar el Gharb, 2004.

sociabilités alternatives à celles des mosquées. Les années 1920 voient l'apparition des acteurs réformistes, aux marges de la région, dans Guerrara, ksar marqué par les échanges avec le nord-est du Maghreb et par un contrôle administratif et religieux relativement lâche. De jeunes oulémas profitent de cet effet d'aubaine pour investir rapidement les institutions religieuses locales, dans un contexte où d'autres mobilisations fleurissent également et où des voix concurrentes s'affirment. Les efforts des réformistes se portent d'abord vers l'enseignement. Ils adaptent peu ou prou au contexte local les nouveautés éducatives perçues dans les écoles européennes et celles des capitales arabes. Guerrara a la primauté de ces expériences et se retrouve, par la présence de l'institut *al-Ḥayāt*, au sommet de la nouvelle pyramide éducative du Mzab. La fondation des institutions scolaires marque l'avancée des réformistes et, dans les décennies suivantes, leur fournit nombre de militants.

Les années 1930 sont celles de la discorde, le temps de la bipolarisation, laquelle s'avère durable. Elle marque l'émergence du magistère réformiste, centré sur Guerrara et concurrent du magistère « conservateur ». Les réformistes échouent toutefois à conquérir l'ensemble de la région. L'introduction d'objets et de modes de consommation nouveaux dans la région par son insertion accélérée dans le tissu économique et social algérien est le ressort principal de la division. La ligne de fracture est dessinée par les opinions divergentes des autorités religieuses réformistes et conservatrices face à ces nouveautés. La capacité des magistères concurrents à exclure leurs opposants de la « communauté des croyants » dramatise la construction de deux « partis », radicalement opposés quant à la conduite à tenir face au « progrès ». Leurs divergences ne distinguent pourtant pas une approche fixiste d'une approche dynamique de la jurisprudence, elles sont bien davantage l'indice de visions concurrentes des « orthodoxie » et « orthopraxie » ibadites qui, par leurs implications sociales, dessinent différents contours à la communauté.

Une bipolarisation s'opère, davantage qu'une bipartition. Elle est à géométrie variable et ne se construit pas dans un face à face entre élites religieuses mais dans une relation triangulaire intégrant la présence coloniale. Cela est lisible à travers le consensus que les oulémas des deux pôles sont toujours – alors même que la tension est à son comble – capables de préserver autour de la défense de leur domination patriarcale. Jusqu'aux années 1950, les oulémas réformistes ne prennent aucune initiative – scolarisation des filles ou émigration féminine – qui puisse rompre ce consensus établi autour d'un domaine réservé des élites vernaculaires. Les domaines laissés à la discrétion des élites par la puissance coloniale peuvent toutefois aussi faire l'objet d'âpres luttes. Les lieux et les rites des cultes rendus dans

la vallée aux morts et aux saints en sont l'exemple, témoins des jeux de pouvoir complexes à l'œuvre dans la construction de magistères rivaux dans le Mzab de l'entre-deux-guerres.

Chapitre 6

Réformer les rites.

Les visites pieuses au Mzab

> L'étude des sociétés colonisées ne peut faire l'économie d'une capacité à décrire et à analyser tout ce qui dans chaque société résiste au contact, échappe aux normalisations, constitue le reste.[1]

Approfondissement de l'enquête menée sur le processus de réforme à l'échelle locale, ce chapitre déplace la focale sur un ensemble de pratiques rituelles et de lieux dédiés, dans le Mzab, aux tombes et aux saints. Il s'agit d'envisager la querelle à laquelle a donné lieu, dans les années 1930 et 1940, la réforme des rites prônée par le cheikh Bayyūḍ et ses partisans.

Les visites des tombes et le culte des saints recouvrent trois réalités proches. Premièrement, il s'agit des visites rendues aux tombeaux, dans les cimetières, ce que les sources ibadites appellent « visites des tombes des musulmans (*ziyārāt al-qubūr al-muslimīn*) » ou « visites des morts (*ziyārāt al-amwāt*) ». Deuxièmement, des visites sont rendues aux mausolées qui ornent les tombes putatives des saints (sg. *walī*, pl. *awliyā'*), dans les cimetières, ou les lieux présumés de leurs prodiges, hors des cimetières. Aux tombes comme aux saints, la visite peut être rendue de façon individuelle ou collective, informelle, ou organisée autour de lieux spécifiques et répondant à un calendrier particulier[2]. Enfin, ces

---

[1] Jean-Frédéric SCHAUB, « La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable ? », *Annales HSS*, 63-3, 1 juin 2008, p. 625-646.

[2] Pour une définition plus complète des visites pieuses au Maghreb, se reporter aux travaux de Sossie ANDEZIAN, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine : adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS éd., 2001, p. 14 ; Katia BOISSEVAIN, *Sainte parmi les saints : Sayyda Mannūbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2006.

visites aux saints ont trait à toute la question de la sainteté et des prodiges (*karāmāt*), cristallisée autour de l'hagiographie (*manaqīb*)[3].

La spécificité maghrébine d'une terre saturée de sainteté a été relevée tôt, Berque évoquant ces « ''capteurs du divin'' qui se fixent un peu partout dans la société campagnarde »[4]. Par ses liens avec le soufisme[5], par sa place dans les grandes théories anthropologiques[6] et, enfin, sous l'influence des travaux de Peter Brown sur la question de la sainteté antique[7], le culte des saints est devenu, surtout dans les années 1980 et 1990, un des objets favoris des études historiques et anthropologiques sur le Maghreb[8]. Dans ces travaux, les ibadites sont oubliés, à l'exception notable de la thèse de Brahim Cherifi[9]. Or, ce chapitre, par les réalités qu'il décrit, montre que les ibadites ne sont pas demeurés en reste de ces phénomènes qui ont touché le Maghreb et l'ensemble des musulmans.

---

[3] Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT (éd.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1995 ; Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN (éd.), *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996 ; *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam : le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 ; Emma AUBIN-BOLTANSKI, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine : prophètes, héros et ancêtres*, Paris, Editions de l'EHESS, 2007. Sur le genre littéraire des *manāqib* au Maghreb se référer par exemple à AMRI, Nelly, *La sainte de Tunis : présentation et traduction de l'hagiographie de 'A'isha al-Mannūbiyya*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2008 et TOUATI, Houari, « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien » in *Annales E. S. C.*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, vol. 44, n° 5.

[4] Cf. Jacques BERQUE, *L'intérieur du Maghreb : XV^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 1978, p. 53 ; de J. Berque, voir aussi Jacques BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1978 ; et Jacques BERQUE, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb : XVII^e^ siècle*, Paris, Sindbad, 1982. Pour qui cherche des descriptions ethnographiques des pratiques rituelles du culte des saints, E. Dermenghem reste la grande référence ; Emile DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.

[5] Sur le lien entre soufisme et culte des saints au Maghreb, cf. Vincent J. CORNELL, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

[6] Jacques BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1955 ; Clifford GEERTZ, *Islam observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968 ; Ernest GELLNER, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

[7] Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 2012 ; Houari TOUATI, « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien », *Annales HSS*, 44-5, octobre 1989, p. 1205‑1228 ; Mohamed KERROU (éd.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Recherche sur les Civilisations, 1998 ; Nelly S. AMRI, « Wali et awliya' dans l'Ifriqiya "médievale" », *Studia Islamica*, 90, 2000, p. 23‑36 ; Nelly AMRI, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Cerf, 2008 ; *Saint et sainteté..., op. cit.*

[8] Fanny COLONNA, « Saints furieux et saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus », *Annales HSS*, 35-3, 1980, p. 642‑662 ; Fanny COLONNA, *Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1987 ; Houari TOUATI, « La mémoire de la sainteté dans le Maghreb du XVIIe siècle », *Studia Islamica*, 76, 1992, p. 41 ; Houari TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e^ siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994 ; S. ANDEZIAN, *Expériences du divin..., op. cit.* ; Sossie ANDEZIAN, « Old Practices and New Meanings: Saint Veneration in Western Algeria », *Yearbook of the Sociology of Islam: On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*, 5, 2004, p. 104‑123 ; K. BOISSEVAIN, *Sainte parmi les saints..., op. cit.*

[9] Brahim CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique et culturelle sur le M'Zab*, Thèse de doctorat, Université de Paris VIII, France, 2003.

Les contemporanéistes se préoccupent du culte des saints dans la mesure où il est la cible des critiques réformistes. Ces épisodes ont lieu un peu partout dans le monde musulman, sous l'influence réformiste. Ceux qui surviennent dans le Maghreb des années 1930 sont bien connus[10]. Les ibadites du Mzab n'échappent pas à la règle : symptôme d'une interprétation nouvelle des pratiques cultuelles, le concept de *bid'a* est le filtre à travers lequel une orthopraxie est définie et imposée. Il est l'outil d'un processus de rationalisation de la religion, et sert aussi aux oulémas dans leur compétition pour le contrôle des biens de salut[11]. Ce chapitre se concentre sur le moment de cristallisation du conflit entre partisans et opposants à la réforme de ces cultes, afin d'en montrer finement les ressorts locaux.

L'étude de la réforme des visites pieuses permet aussi de donner toute son importance à trois voix, peu audibles dans les sources : celle des croyants mozabites ordinaires premièrement, à travers des pratiques importantes de leur vie quotidienne. Deuxièmement, les femmes : elles sont bien plus présentes dans les sources sur ce thème. Troisièmement, la querelle autour des *ziyārāt* laisse entendre les opposants des réformistes, ceux qui ont été étiquetés « conservateurs ». Sur cette question, ils ont laissé davantage de sources, ce qui permet d'analyser plus finement leur réaction à la tentative de prise de pouvoir spirituel et symbolique des oulémas réformistes au Mzab.

Aborder le rituel de la *ziyāra*, c'est s'engager dans un de ces « hors-champs vernaculaires » de la colonisation afin de penser l'histoire du Mzab et de sa société à l'aune de sa propre trajectoire, c'est-à-dire, comme y invite Romain Bertrand, « envisager des modalités vernaculaires de pouvoir qui échapp[ent] fréquemment à la prise de la raison coloniale – et ce faisant trac[ent] les contours de domaines d'action et de débat propres aux sociétés locales »[12]. Les visites pieuses sont en effet l'expression d'historicités bien antérieures et qui perdurent, parallèlement aux historicités coloniales. Sur le plan politique et

---

[10] Un colossal ouvrage collectif, co-dirigé par B. Radtke et F. De Jong en donne un aperçu complet et diachronique, des Balkans à l'Asie centrale. *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999 ; Sur l'Algérie, se référer à F. Colonna et J. McDougall : Fanny COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995 ; James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Les ouvrages d'A. Merad restent aussi d'incontournables références. Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967 ; Ali MERAD, *Ibn badis commentateur du coran*, P. Geuthner, 1971.

[11] Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 345-348.

[12] Romain BERTRAND, « Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en «situation coloniale» », *Questions de Recherche / Research in Question*, 26, octobre 2008.

administratif local, il s'agit même d'un domaine libre de toute intervention coloniale[13]. Le caractère distinct de l'historicité des visites pieuses se lit aussi à ses scansions chronologiques : elles ne sont pas conditionnées par celles de l'action politique mais connaissent des évolutions plus lentes, sans véritable rupture avant les années 1950.

Face aux visites des saints et des tombes, l'historien est confronté à un double problème : d'une part les sources vernaculaires négligent un objet jugé – au terme de la longue conversion du regard dont il est ici question – méprisable et hétérodoxe. Les *ziyārāt* sont l'objet d'une littérature polémique – accusatrice comme apologétique –, principalement lisible dans la presse, et dans le traité écrit par un opposant farouche du cheikh Bayyūḍ, le cheikh Ḥammū ou son frère, et intitulé *Les preuves éclatantes des innovations blâmables de la coterie déviante*[14]. Un chapitre entier y est consacré aux questions des pratiques rituelles relatives aux tombes et aux saints[15].

Ces pratiques transparaissent aussi, avec d'autres biais, dans la littérature hagiographique. La littérature des *manāqib* (sg. *manqaba*, le « discours des vertus ») constitue aussi bien un récit sur la vie, la personnalité spirituelle et les vertus des saints et savants, qu'un discours sur les prodiges qu'il leur aurait été donné d'accomplir[16]. Des traces très anciennes de ces récits existent, notamment dans les recueils de *siyār*[17]. Sous différentes formes, orales et écrites, ils circulent toujours au début du XX^e^ siècle, à l'aube de la grande offensive des réformistes contre le culte des saints. Ils cessent d'être consignés par écrit dans les années 1930, mais circulent manifestement au moins par oral dans les années 1940[18]. Il est vraisemblable que la critique réformiste du culte des saints ait pesé dans la disparition de ces

[13] A l'exception de quelques « désordres » à juguler dans les années 1930 et 1940 et des plaintes auxquelles ils donnent lieu, l'administration coloniale – Européens et auxiliaires – s'abstient d'intervenir dans la gestion des cimetières, des diverses sanctuaires et ziyārāt au Mzab. Cet état de fait n'est toutefois pas généralisable à toute l'Algérie : O. Saaïdia montre comment les interventions administratives, notamment par le biais des demandes d'autorisation et de validation de parcours modifient les pratiques religieuses des Algériens. Cf. Oissila SAAÏDIA, *Etat colonial, catholicisme et islam dans l'Algérie coloniale (1830-1914)*, Paris, Ed. du CNRS, 2015. La non-intervention de l'administration en ce domaine, au Mzab, est sans doute à comprendre dans les compromis sur lesquels se construit l'équilibre négocié des pouvoirs entre élites vernaculaires et autorités coloniales.

[14] Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa », manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936.

[15] Le chapitre VI, p. 83 à 111, intitulé « Fī mana'ihim ziyārat āmwāt al-muslimīn wa-l-qirā'a wa-l-ṣadaqa 'alayhim wa-l-tawassul bi-l-awliyā' (de l'interdiction faite par eux de la visite des morts musulmans, de la lecture, de l'aumône sur eux et de l'imploration des saints) ».

[16] N. AMRI, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles…*, *op. cit.* ; H. TOUATI, « Approche sémiologique et historique »…, *op. cit.*

[17] Sur les recueils de *siyār*, cf. le chapitre I de cette thèse.

[18] Comme en témoignent : Jean DELHEURE, *Faits et dires du Mzab. Timğğa d-yiwaln n at-mẓab*, Paris, SELAF, 1986 ; E. DERMENGHEM, *Le culte des saints…*, *op. cit.*

écrits. Seuls les saints savants sont maintenant présentés dans des ouvrages historiques, dénués des prodiges qui avaient fait leur célébrité[19].

Les sources hagiographiques exploitées ici sont liées aux visites pieuses effectuées de façon collective dans les cimetières du Mzab, qui abritent les tombes des saints. Trois manuscrits, conservés à Ghardaïa[20], se présentent comme des « rappel[s] de ce que l'on évoque (*yaḏkur*) à propos de nos saints (*awā'ilinā*), de leurs hagiographies (*manāqibihim*) et de leurs miracles au Mzab »[21]. Lors des visites des différents sanctuaires, les oulémas racontent les biographies plus ou moins légendaires des saints du lieu[22]. Ce sont ces textes, en principe mémorisés et transmis oralement, qui sont consignés dans les manuscrits. Un article, paru dans le *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* en 1919 en donne une traduction[23]. Cette dernière tient toutefois davantage du résumé et n'est fidèle ni à l'esprit, ni à la lettre du texte d'origine. J'ai donc procédé à mon tour à sa traduction, dont je propose des extraits en annexe.

D'autres sources sont l'indice de la circulation de ces récits hagiographiques, de la fin du XIXe siècle aux années 1940 ; d'une part la *Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ āhl wādī Mizāb* du cheikh Aṭṭfayyiš, publiée pour la première fois en 1880[24] et, d'autre part, les œuvres de trois ethnographes et linguistes français, récoltées des années 1920 aux années 1950[25]. Ils

---

[19] Voir par exemple le récit qui est fait de la vie du cheikh 'Ammī Sa'īd dans Yūsuf b. Bakīr AL-ḤAĞĞ SA'ID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iğtimā'iyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭba'a al-'arabiyya, 2006 ; Ismaïl Warscheid dresse, à partir de l'historiographie arabophone contemporaine, le même constat d'un bannissement du miraculeux et du charismatique de la mémoire historique du Touat. cf. Ismaïl WARSCHEID, « Comment écrire un passé qui ne soit ni colonial ni classique ? Le cas du Tuwāt algérien », *in* François POUILLON et Jean Claude VATIN (éd.), *Après l'Orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 226.

[20] *Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ẓiyāra fī mašāhid al-bilad…*, copiste : al-Qāḍī Dāwud b. Bakīr al-Ġardāwī, date de copie : avant 1919, 11 pages, Maktabat al-Ḥāğğ Sa'īd Muḥammad, manuscrit n° *d.ġ*.1 ; *Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya*, copiste : Bāba b. Sulaymān Ašqabqab, d'après le n° *d.ġ*.1, date de copie : début du XXe siècle, 9 pages, Maktabat al-Ḥāğğ Sa'īd Muḥammad, manuscrit n° *d.ġ*.06 ; *Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masğid al-šayḫ 'Abd al-Raḥman al-Kurṯī*, copiste Bakīr b. Ibrāhīm b. Bakīr al-Ysğinī, début du XXe siècle, 3 pages, Maktabat al-Ḥāğğ Sa'īd Muḥammad, manuscrit n° 4 [n° 103 dans l'index].

[21] Bāba b. Sulaymān ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya », Maktabat al-Ḥāğğ Sa'īd Muḥammad, p. 1.

[22] Ce fait est corroboré par le témoignage d'A.-M. Goichon, présente au Mzab à la fin des années 1920 : « Le pèlerinage des hommes […]. Le matin de la *ziyāra*, on les voit partis armés de bâtons pour visiter les tombes et les *maqām* de leurs cheikhs, où l'on rappelle en quelques mots les grandes et bonnes actions de ceux-ci. » Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane, vol. 2*, Paris, P. Geuthner, 1931, p. 76-77.

[23] L'auteur, anonyme, ne précise pas sur quel texte arabe il se fonde, ni comment il l'a obtenu. La structure des récits proposés est très proche du manuscrit n° *d.ġ*.06.

[24] cf. Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303. Elle est évoquée au chapitre I de cette thèse.

[25] Goichon, Delheure, Dermenghem.

traduisent des récits très comparables à ces courtes et simples légendes, malheureusement seul l'un d'eux, Jean Delheure (1911-2001), en fournit le texte original, en langue berbère[26].

Les sources en langue française sont par ailleurs peu nombreuses. En effet, longtemps a prévalu l'idée, avancée dès 1888 par Charles Amat, médecin militaire au Mzab et l'un des premiers à avoir écrit sur la région, que

> Les Beni-M'zab n'ont pas de khouans ; ne reconnaissent pas de semblables affiliations et méprisent souverainement ces derviches. Il est à remarquer aussi, qu'à l'inverse des malékites, ils ont un moindre culte des fétiches. S'ils ont foi en leurs amulettes, ils ne vont pas cependant jusqu'à affubler de sales oripeaux tel pan de mur, tel arbre, tel tas de cailloux que la légende signalera comme ayant servi d'abri ou de siège à un personnage vénéré[27].

Masqueray a bien évoqué ponctuellement une « fête des morts », mais l'inexistence du phénomène confrérique dans l'ibadisme a nourri à tort l'idée d'une absence de visites pieuses, alors qu'elles y existent, sous une forme plus discrète que dans le sunnisme majoritaire en Algérie. La critique réformiste puis l'intériorisation généralisée du caractère prétendument blâmable de ces pratiques a sans doute renforcé leur relative invisibilité. L'explication de l'historien algérien Abū al-Qasim S'ad-Allāh, qui affirme que les ibadites, n'ayant ni zaouïas, ni confréries sunnites, n'ont pas de culte des saints, mais seulement du respect envers leurs lettrés, est à cet égard exemplaire[28]. La littérature ethnographique s'est pourtant intéressée à cet objet dans les années 1920[29], d'une manière qui a tendance, à la fois à valoriser l'extraordinaire, l'« hétérodoxe », et à le condamner, avec des jugements de valeur, notamment sous la plume d'Amélie-Marie Goichon (1894-1976)[30]. Les travaux entrepris dans les années 1940 et 1950 par le linguiste et père blanc Jean Delheure (1911-2001) et

---

[26] Père blanc, auteur d'un dictionnaire mozabite-français (Paris, Selaf, 1984) et d'une méthode de mozabite, à usage interne aux Pères blancs. Il expose en introduction de *Faits et dires du Mzab*, que cet ouvrage regroupe des textes dans lesquels « les gens racontent eux-mêmes leur vie quotidienne, affirment leur culture, leur foi religieuse, leur morale. » J. DELHEURE, *Faits et dires…*, *op. cit.*, p. 13. Ces récits ont été récoltés en 1947-1948. Ils ne sont assortis d'aucun développement ethnologique, d'aucune analyse. Delheure est avant tout un linguiste. Les récits, du fait de leur manque de contextualisation, présentent un caractère folklorisant.

[27] AMAT Charles, *Le Mzab et les M'zabites*, Paris Challamel, 1888, p.194.

[28] Abū al-Qāsim SA'DULLAH, *Ta'rīḫ al-Ǧazā'ir al-ṯaqāfī*, Beyrouth, Dar al-ġarb al-islāmī, 1998, vol. 4/9, p. 41 et suiv.

[29] Mercier, dans une thèse de droit sur les habous ibadites s'intéresse particulièrement à leur rôle dans le culte des saints au Mzab. Il poursuit aussi cette enquête dans son ouvrage de sociologie sur les villes du Mzab. Il y donne de nombreux éléments de description architecturale, topographique et ethnographique sur le culte des saints et les espaces dans lesquels il se déroule. Marcel MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger, Jules Carbonel, 1927 ; Marcel MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab. Etude de sociologie africaine*, Paris, Emile Pfister, 1922.

[30] Dans un travail riche en descriptions et fondé sur deux longs terrains, elle consacre toute une section aux « pèlerinages superstitieux », émaillée de nombreux jugements de valeur sur la sobriété des cultes ibadites en regard de ceux des malékites, ou encore sur les superstitions des femmes. A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 112-120.

l'archiviste-bibliothécaire du Gouvernement général de l'Algérie, Emile Dermenghem (1892-1971), sont plus fiables[31].

Face à la rareté de ces sources et à leurs biais, il a fallu, pour mener ce chapitre à bien, user tous les moyens, traquer dans les hagiographies les indices de la pratique, trouver dans les descriptions ethnographiques les indices de leurs évolutions, repérer les indices éparpillés dans les archives coloniales, relever les polémiques dans la presse et, enfin, recourir à nos notations de terrain, avec toute la prudence voulue.

Ce chapitre est divisé en deux sections. La première, tout en présentant la réalité historique que constituent les visites pieuses au Mzab, démontre leur centralité dans la vie quotidienne, individuelle et collective des Mozabites, ainsi que les enjeux d'ordre économique et eschatologique qu'elles représentent pour le magistère religieux des *'azzāba*. C'est aux luttes entre autorités religieuses « réformistes » et « conservatrices » qu'est consacrée la seconde section. Le culte des tombes et des saints devient l'objet de violentes polémiques entre elles dans les années 1930. Les religieux s'affrontent pour la maîtrise de la capacité à dire l'« orthopraxie », mais aussi pour le contrôle des prébendes liées à ces cultes. Pour le commun de leurs ouailles, adopter ou rejeter ces pratiques devient un véritable marqueur de l'appartenance à l'un ou l'autre camp.

I. Le lien entre les vivants et les morts, un enjeu pour la reforme

Les visites pieuses, les cimetières et les mausolées occupent une place centrale dans la vie sociale au Mzab. Héritées du XIX[e] siècle, cette centralité et cette vivacité perdurent durant toute la première moitié du XX[e] siècle, période où les réformistes commencent à contester le bien fondé de ces cultes, qui deviennent l'objet d'une compétition entre élites religieuses. Les cimetières et les mausolées sont, au cœur comme aux périphéries de la vallée, l'expression de la maîtrise de l'espace local par les Mozabites. Ils constituent aussi des lieux de célébration de l'histoire communautaire et de l'ibadisme, sous l'égide des oulémas. Pour la classe des lettrés, le contrôle de ces espaces et de ces pratiques constitue un enjeu important, tant en matière de capacité à dire et à transmettre la norme religieuse, qu'en termes économiques. En effet, les

[31] Emile DERMENGHEM, « Les confréries noires du Mzab », *Bulletin de liaison saharienne*, 15, décembre 1953, p. 18-20 ; E. DERMENGHEM, *Le culte des saints…*, *op. cit.* Publié en 1986, le travail de Delheure a été élaboré dans les années 1970, à partir de récits récoltés au Mzab, surtout à Ghardaïa, en 1946. J. DELHEURE, *Faits et dires…*, *op. cit.*

sanctuaires au Mzab sont des espaces d'enseignement collectif pour les oulémas. Par la spécialisation sociologique des sanctuaires, les saints répondent aux besoins spécifiques de groupes et d'individus, ce qui donne lieu à des pratiques que les oulémas, les jugeant marginales, souhaitent encadrer davantage. Enfin, leur maîtrise de ces lieux et du culte des saints passe aussi par leur mainmise sur les ressources des sanctuaires, essentielle dans l'économie de pénurie du Mzab.

A. Des morts au cœur de l'espace et de l'histoire locale

Les populations ibadites du Mzab ne connaissent ni zaouïas, ni soufisme et leurs quelques généalogies idrisides et chérifiennes n'ont pas entraîné de constructions politico-religieuses comparables à celles du reste du Maghreb[32]. La vallée est malgré cela tissée de la *baraka* des saints, couverte, comme l'ensemble de l'espace régional, d'un dense réseau de lieux sacrés. Au cœur des cimetières, des enclos funéraires (sg. *maqbara*, pl. *maqābir*) conservent et honorent les tombes (*qbar*) des cheikhs. Certaines sont dotées de *mihrab*, entourées d'une aire de prière et, lorsqu'il est possible d'y entrer, constituent de véritables oratoires (*masǧid*)[33]. Certains cimetières sont dotés de mosquées funéraires, mais n'ont parfois que de simples terrasses maçonnées en guise d'espace de prière. Il n'y a pas de tombes hors des cimetières, même dans les mosquées urbaines. Hors des cimetières se trouvent les mausolées (*mašāhid*, *ḍarīḥ* et *mawāḍi'*), de formes et de tailles variées, les plus simples pouvant être des pierres. Ils indiquent les lieux (*amākin*) où aurait été conférée la grâce d'un prodige[34]. Le territoire vécu de la vallée est construit autour de ses tombes et de ses saints.

1. Des cultes liés aux histoires et aux pouvoirs vernaculaires

Par leur ancienneté et les symboles qu'ils charrient, les visites pieuses et leurs espaces expriment le lien de la communauté locale à son histoire. Les cimetières, les mausolées et les rites collectifs qui s'y déroulent reflètent et confortent l'ordre social, hors de toute emprise coloniale. Les populations ibadites de la vallée y célèbrent leurs savants et leur doctrine.

---

[32] Sur les généalogies au Mzab, voir B. CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique…*, *op. cit.* ; sur les généalogies chérifiennes au XVII^e siècle et leur fonction sociale, voir H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes…*, *op. cit.*

[33] Le terme « oratoire » traduit ici *masǧid* car il s'agit de mosquées de très petite taille. Elles ne diffèrent des premières que par leur exiguïté.

[34] Cette terminologie se fonde sur les termes employés dans les manuscrits décrivant les visites pieuses. Sur la terminologie et la typologie des lieux saints en islam, se référer à Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Tombeau, mosquée et *zāwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », *in* André VAUCHEZ (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques et monographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 2000, p. 133-147 ; Oleg GRABAR, « La mosquée et le sanctuaire. Sainteté des lieux en Islam », *Revue de l'histoire des religions*, 222-4, 2005, p. 481-489.

Les cimetières, comme espace de structuration sociale

Au Mzab, les cimetières ibadites mettent en ordre et reflètent la structure sociale de la cité. L'idéal d'une égale condition des croyants devant Dieu est marqué par l'anonymat le plus total des morts dans le cimetière et par le caractère relativement identique des tombes. Cet idéal d'égalitarisme funéraire, établi en dogme, reflète toutefois les différenciations de genre, inscrites dans le paysage d'une pierre dressée pour une femme et de deux, une à chaque extrémité du corps, pour un homme. Le savoir religieux est également distingué. Les tombes des oulémas portent des ornements, le plus souvent des pierres dressées, marquant leur rôle de guide pour l'au-delà. Cette élite des lettrés est elle-même – morte comme vive – hiérarchisée[35]. Le degré d'ornementation des tombes reflète l'estime dont jouit le défunt, ou les fonctions qu'il a exercées de son vivant : le chef des *'azzāba*, le cheikh *bābā*, voit sa tombe ornée de quatre colonnes (cf. figure 37).



Figure 37 : *Cimetière Baba Aissi*, détail, 1928. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2445-Ghardaïa.

Il s'agit du cimetière cheikh 'Īsā ū 'Īsī[36], situé au sud-est de Ghardaïa, au pied du Bureau arabe, aujourd'hui à côté du stade municipal. C'est le cimetière de la fraction des Āt Ḫfiyān, *'ašira* de Mélika. La tombe à quatre colonnes est celle d'un cheikh bābā.

[35] Sur les hiérarchies qui structurent et prévalent au sein du groupe de statut des oulémas, cf. le chapitre I de cette thèse.

[36] Sur ce cheikh, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiğrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir: qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, p. notice 704.

A l'espace des vivants, les ksour construits chacun autour d'une mosquée, répond l'ordonnancement des cimetières : il sont organisés autour d'un enclos qui comprend une aire de prière en plein air (*muṣalla*), maçonnée et chaulée, souvent aussi une mosquée funéraire (cf. figure 38, 39) et, enfin, le ou les mausolées censés contenir les restes des saints (*walī*) honorés en ces lieux. Célébration des prodiges effectués ici-bas, l'inhumation *ad sanctos* signale surtout l'intercession eschatologique attendue des saints. Ceux-ci sont toujours des hommes, aucune tombe de femme n'est honorée[37]. La *muṣalla* est plus ou moins surélevée et d'une taille variable. Relativement simples, les mausolées sont en pierre et en chaux, précédés ou entourés d'une petite aire maçonnée. Ils s'apparentent à ceux qui se trouvent aussi dispersés dans les cimetières, et même en dehors. Dans ce dernier cas, il ne s'agit jamais d'une tombe : il n'en existe pas hors des cimetières, pas même dans les mosquées des ksour[38].

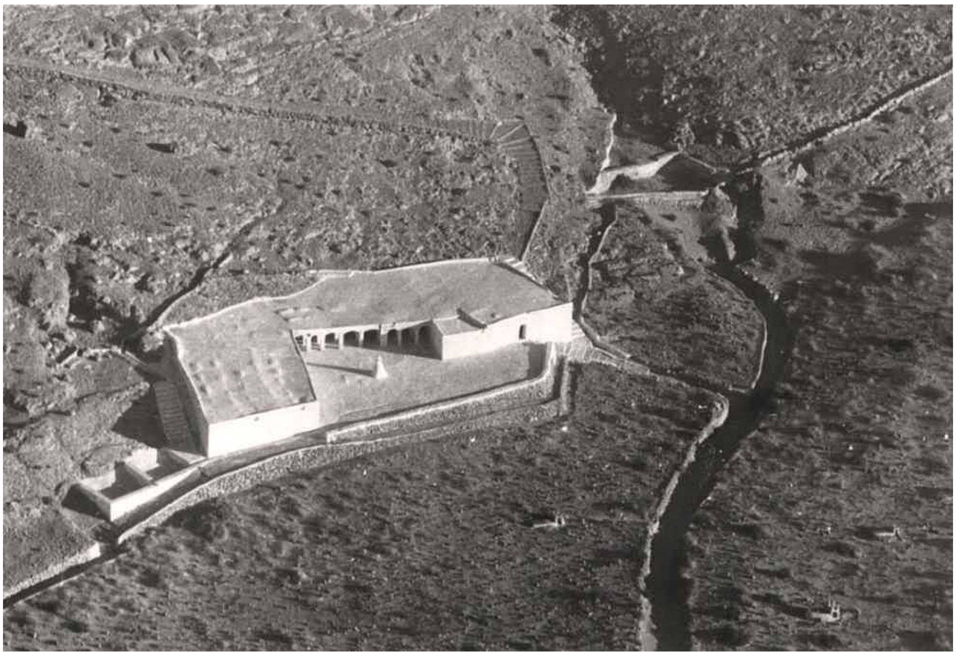


Figure 38 : cimetière Bā M'Ḥammad de Béni Isguen.

Les cimetières reflètent également l'ordre segmentaire de la société : les populations juives et malékites, exclues des cimetières ibadites, puisqu'elles ne comptent pas au nombre des « croyants », possèdent leurs propres lieux d'inhumations. Pour les ibadites, chaque fraction tribale (*'ašira*) possède son cimetière, la dernière demeure de l'individu étant fonction de son ascendance. A Ghardaïa, un cimetière est attribué à chacune des fractions

[37] A ma connaissance, seules deux femmes sont honorées à Ghardaïa et uniquement hors des cimetières, au sanctuaire dit Tawālawālt et, dans le ksar, à la grotte dite de Lallā Saḥlā. A Tawālawālt, un double mausolée est censé marquer les tombes d'un homme mozabite et d'une femme, chrétienne convertie. Le terme Tawālwālt est vraisemblablement une forme berbérisée et redoublée du terme *walī*.

[38] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab…*, *op. cit.*, p. 57.

présumées fondatrices du ksar[39]. Il porte le nom de l'ancêtre fictif du groupe, qui y est vénéré. Quant aux tribus dites non fondatrices de Ghardaïa, elles enterrent leurs morts autour du tombeau du cheikh ʻAmmī Saʻīd (cf. figures 42 et 43). Quant à une fraction tribale non fondatrice de Mélika, les Āt Ḫfiyān, elle groupe ses morts au cimetière ʻAmmī ū ʻĪsā. Tout comme la suprématie des oulémas, le lien qui résulte de l'ascendance commune est inscrit dans le paysage.



Figure 39 : *Mosquée*. Photographie sur verre. Source : CCDS/I-0225-2-Ghardaïa.

La figure 38 présente un détail de la mosquée funéraire du cimetière Bā M'Ḥammad de Béni-Isguen, présenté sur la figure 39. Situé à flanc de colline, au-dessus du lit de l'oued Ntissa, ce cimetière accueille les morts de la tribu Āt Bā M'ḥammad[40], parmi lesquels les cheikhs ʻAbd al-ʻAzīz al-Ṯamīnī et Aṭṭfayyiš. Le poète Mufdī Zakāriyā y repose également, mais il n'appartient pas à cette fraction tribale. Sur la vue aérienne, en bas à droite on voit les tombes ornées des cheikhs.

Les mausolées et les récits de fondation

S'il y a des saints ancêtres de fractions tribales, il est aussi au Mzab des saints dont les mausolées constituent des lieux de rassemblement et de culte pour l'ensemble des habitants du ksar. Les saints qui y sont vénérés s'avèrent fédérateurs, soit car ils sont tenus pour les

[39] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 82.

[40] Sur le cheikh Bā M'ḥammad, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻǧam īʻlām al-ibāḍiyya*..., *op. cit.*, p. notice 166.

fondateurs du ksar, soit parce qu'ils en auraient uni les populations, ce qui n'est pas sans rappeler la théorie gellnerienne de la sainteté comme médiation[41].

Le cimetière de Bābā ū Lǧamma, au nord-ouest de Ghardaïa (cf. figures 40 et 47), est lié à un *wālī* du même nom, appelé aussi Sīdī Būqadma, exemple de saint fondateur et fédérateur[42]. Il est tenu pour l'un des premiers habitants de la vallée et l'un des fondateurs du ksar. L'enclos où se trouverait sa tombe est un lieu de visite pour l'ensemble des populations de Ghardaïa. Sīdī Būqadma est le protagoniste d'un récit de fondation localement célèbre. Il est, durant les visites pieuses collectives du début du XX^e^ siècle, transmis de la sorte :

> Et voici ce qui est dit devant le *miḥrāb* et le mausolée du célèbre cheikh Sīdī Muḥammad b. Yaḥyā Būqadma. Il fut parmi les premiers habitants de cette vallée et il habita aussi à l'emplacement de son oratoire qu'il a rendu célèbre, lui l'homme saint et *šarīf* venu de la Sāqiyat al-Ḥamra' au Maroc. Avec lui se trouvait son compagnon ou son berger, *šarīf* aussi, al-sayyid 'Alī b. 'Imrān, l'ancêtre de quelques groupes de Maḏabiḥ[43]. Il s'est occupé de ses chameaux et de ses moutons.
>
> Il est dit que le cheikh susnommé [Būqadma] vit un jour – la nuit – un feu dans une grotte [*ġār*] du mont Dāya, sur lequel est construit cette ville, mais avant sa construction. Il vit cela maintes fois, un grand nombre de nuits. Alors, il envoya son serviteur au cheikh Abī 'Īsā al-'Alwānī afin qu'il s'informe sur ce feu. Le cheikh al-'Alwānī lui dit : « j'ai vu ce que j'ai vu mais je n'ai pas idée de ce que c'est ». [Sīdī Būqadma] envoya son serviteur une deuxième fois à cet endroit. Il y vit une vieille femme et lui dit : « comment t'appelles-tu ? » et elle lui répondit : « Dāya ». C'est pour cela que l'on a appelé la ville Ġārdāya, la grotte de Dāya[44].

Ce récit de fondation met en scène deux hommes, à la fois pionniers de la vallée, ancêtres de deux groupes tribaux et fondateurs du bourg[45]. L'histoire fournit en outre une étymologie au nom de la ville. L'oratoire de Bābā ū Lǧamma, qui donne aussi son nom au

---

[41] Gellner a construit une théorie du pouvoir clérical dans les sociétés tribales dans laquelle il distingue des lignages religieux (les saints) et des tribus de «laïcs», acéphales, dans lesquelles le pouvoir serait nécessairement précaire. Dans cette théorie, les lignages religieux ont une double fonction. D'une part, ils arbitrent entre les tribus de «laïcs». D'autre part, ils agissent, en tant que descendants du Prophète et amis de Dieu (walī Allāh), comme des médiateurs avec «l'islam universel», la ville et le Prince. Ce modèle ne fonctionne pas pour la société ibadite du Mzab qui ne connaît pas de lignages religieux et chérifiens à proprement parler. Autre difficulté, il caractérise les tribus et les saints comme illettrés et construit un modèle à deux niveaux dans lequel leur islam serait un substitut à un «islam orthodoxe». Malgré ces limites, il permet de penser ce rôle des lieux saints comme espace de la médiation et de la décision politique. Cf. Ernest GELLNER, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain », *Annales ESC*, traduit par Lucette VALENSI, 25-3, 1970, p. 699-713 ; E. GELLNER, *Saints of the Atlas*..., *op. cit*.

[42] Sur ce cheikh, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., p. notice 58.

[43] L'une des deux tribus malékites « agrégées » à la population de Ghardaïa.

[44] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit*., p. 4-5.

[45] Sur les récits de fondation, cf. Jocelyne DAKHLIA, *L'Oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990 ; Sossie ANDEZIAN, « Introduction : Procès de fondation », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, 2010, p. 9-23.

cimetière, serait situé là où il aurait vécu, idée récurrente dans les récits hagiographiques accompagnant les visites pieuses. Cette version de l'histoire de Bābā ū Lǧamma est remarquable en ce qu'elle intègre une généalogie chérifienne et attribue une origine commune – la Sāqiyat al-Ḥamra', dans le Sud marocain, mythe fondateur des hagiographies maghrébines à partir du XV^e siècle – aux populations ibadites et malékites du ksar[46]. Faut-il en déduire que ce saint a pu à une époque fédérer les populations ibadites et malékites du ksar ?

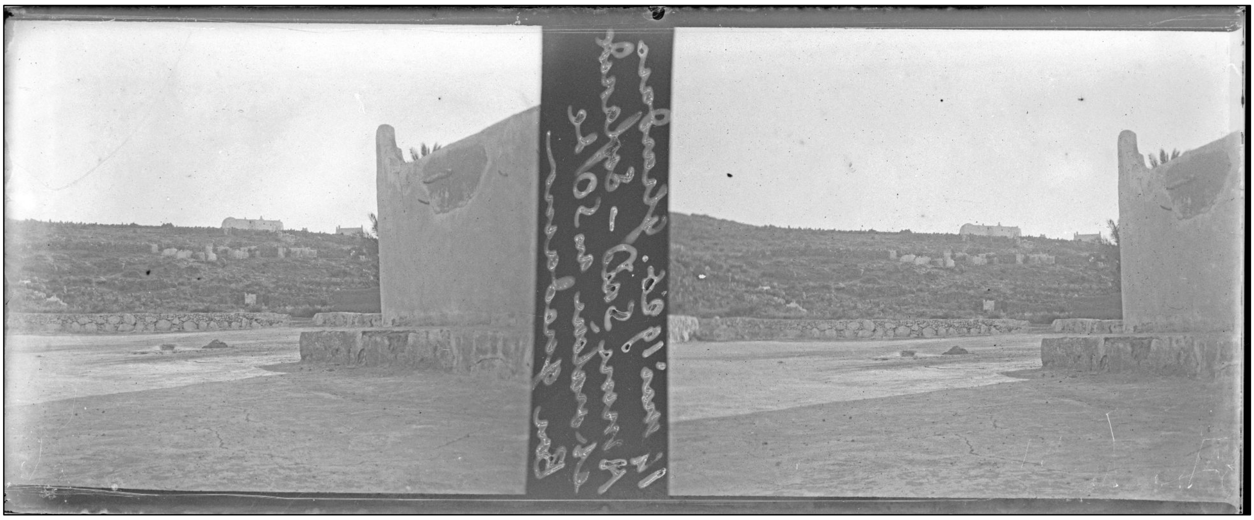


Figure 40 : *Oratoire de Amor Saïd* (titre fautif), 1928. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2376-Ghardaïa.

Muṣalla et mosquée funéraire du cimetière Bābā ū Lǧamma, au nord-ouest de Ghardaïa, avec en arrière-plan deux mausolées ; à gauche celui de Bābā ū Lǧamma et à droite celui de Bāyyūb Amīmūn.

La ziyāra *comme célébration du* maḏhab *et de ses institutions*

Par-delà la figure d'un saint particulier, le territoire du Mzab est jalonné de lieux saints qui construisent une continuité temporelle avec Sedrata, l'imamat rustumide (VIII^e-X^e siècle) et l'ensemble de l'histoire ibadite.

Des visites pieuses rassemblent les ibadites dans la célébration de leur *maḏhab*. C'est le cas de la visite annuelle à Sedrata, à une dizaine de kilomètres au sud d'Ouargla, en avril, dont la première occurrence dans des sources européennes remonte à 1886 et qui est certainement bien plus ancienne[47]. Au cours d'une itinérance sur les sables, au cœur de l'ancienne Wārǧlān, et jusque sur les hauteurs du Ǧabal al-'Ubbād, elle comporte une visite

[46] La *risāla* d'Aṭṭfayyiš en donne deux qui divergent sur des points de détail. Voir ces récits, traduits, dans les deux études de P. Cuperly : P. CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb »..., *op. cit.*, p. 280-281 ; Pierre CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb. Al-Risāla l-Šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl Wādī Mīzāb de Muḥammad Aṭfayyaš. Traduction française avec introduction et notes*, Mémoire de maîtrise, Faculté des Lettres de Paris (Sorbonne), 1973, p. 63. Sur la construction de ce récit de fondation, se référer à l'analyse de B. CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique*..., *op. cit.*, p. 245-250 ; Sur le mythe fondateur de la Sāqiyat al-Hamra, cf. J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*..., *op. cit.*, p. 53-56 ; et J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité*..., *op. cit.*, p. 103-109.

[47] Charles FERAUD, « Les Ben Djellab, sultans de Tougourt. Notes historiques sur la province de Constantine », *Revue africaine*, n° 180, 30^e année, 1886, p. 269-270.

sur la tombe supposée de celui qui est tenu pour le dernier des Rustumides, l'imâm Ya'qūb b. Aflaḥ[48] et qui constitue le chaînon essentiel dans la transmission de la légitimité religieuse entre la période de l'imamat et le gouvernement des *'azzāba*. Effectuer une *ziyāra* à Sedrata, c'est donc non seulement célébrer la fuite fondatrice de Tahert puis celle de Sedrata vers le Mzab, mais c'est aussi célébrer la capacité du groupe à transmettre « l'orthodoxie » ibadite.

Au Mzab même, d'autres cimetières ou mausolées renvoient également à ce récit fondateur des chutes de Tahert et Sedrata et commémorent le passage de l'imamat au système des *'azzāba* : les histoires transmises lors de *ziyārāt* collectives mentionnent les sépultures supposées de victimes de la fuite de Tahert. Un culte réactualise la mémoire de ces hommes auxquels a été fait le don du martyre. Le lien entre le Mzab et Tahert est ici effectué sans passer par Sedrata. Les ibadites morts pour leur foi sont présents au cœur de la vallée, signalant aux vivants la fragilité de leur condition minoritaire.

> Et voici ce qui est dit dans l'enclos attribué à 'Abd al-'Ālī[49] à l'est du cimetière du cheikh 'Ammī Sa'īd le législateur [fondateur de la loi], et dans lequel sont enterrées des victimes de l'injustice [*ẓalamān*] et leurs ennemis qui les ont tués injustement [*al-ġulāt*]. Cela se passa pendant la chute de l'imamat de Tahert : parmi ceux qui se sont enfuis avec leur imam Abū Ya'qūb, ils se sont, en chemin, séparés en de nombreux groupes [*firqā šatā*]. Certains d'entre eux ont accompagné leur imam jusqu'à l'arrivée à Ouargla. Certains ont été rejoints en cours de route par les ennemis et parmi ceux-ci, il est fait mention de trois groupes qui ont aussi été tués injustement et par hostilité. [...] A l'enclos nommé Imḥirāṣ, à l'est de l'oratoire mentionné, à l'ouest de la route qui va droit à Balġamān, sur la route de Berrian en direction des jardins d'Abī Taǧma, il est dit que ceux qui y sont enterrés sont des frères des gens de 'Abd al-'Ālī, tués injustement dans les circonstances évoquées précédemment[50].

Le territoire des ibadites au Mzab est ainsi jalonné de lieux saints qui construisent une continuité temporelle avec l'imamat rustumide et Sedrata. D'autres mausolées célèbrent des personnalités liées à la transmission du *maḏhab* et à la mise en place des institutions communautaires. A El Atteuf, le mausolée Ammī M'ḥammad (cf. figure 41), célèbre la figure d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr (XI^e siècle) : ce savant de Wārğlān aurait converti à l'ibadisme une partie de la population du Mzab et aurait pensé le système des *'azzāba*.

---

[48] Sur la ziyâra de Sédrata, voir les premières publications des travaux menés par Cyrille AILLET et Sophie GILOTTE, « Sedrata : l'élaboration d'un lieu de mémoire », *REMMM*, 132, 3 décembre 2012, p. 91-114 ; Cyrille AILLET, « Espaces et figures du sacré dans le bassin d'Ouargla. L'histoire d'un lieu de mémoire de l'ibāḍisme médiéval ».

[49] Cimetière abandonné aujourd'hui, mais dont la surface reste vierge.

[50] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 2-3.



Figure 41 : mausolée ‘Ammī M’ḥammad, El Atteuf. Source : CCDS.

Situé en bordure du lit de l’oued, en amont d’El Atteuf, ce mausolée honore le cheikh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Bakr (m. c. 1048). Habitant Wārğlān, ce savant aurait séjourné au Mzab, pour les besoins de l’élevage transhumant, et converti les populations de la vallée à l’ibadisme. C’est autour de ce mausolée, une plate-forme circulaire, maçonnée, surélevée et blanchie, que les pèlerins partant au hadj se regroupaient. Il est dit qu’Abū ‘Abd Allāh y aurait enseigné. Aujourd’hui, c’est un rond-point.

A Ghardaïa, un autre saint est tenu pour une figure majeure de la transmission du *maḏhab*, le cheikh ‘Ammī Sa‘īd al-Ğarbī[51], dont le plus grand cimetière porte le nom (cf. figures 42, 43). Venu de Djerba dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, il aurait refondé le système d’enseignement dépendant des ‘*azzāba* et aurait institué un conseil regroupant des représentants des *ḥalqa* de chacun des ksour de la vallée, ce qui en fait aussi une figure de saint médiateur des conflits[52]. La visite pieuse qui lui est rendue célèbre son œuvre de restauration religieuse, souligne la fragilité de la transmission du *maḏhab* et fait mémoire des liens entre les différentes régions de l’archipel ibadite :

> Et voici ce que l’on dit lorsque l’on est face au *miḥrāb* et au mausolée du cheikh ‘Ammī Sa‘īd b. ‘Alī al-Ḫayrī al-Jarbī, qui se trouve à l’angle au sud-est de l’oratoire. En son temps, la science était prête de disparaître de la vallée du Mzab et [les habitants de] la vallée du Mzab demandèrent alors à leurs frères de Djerba de leur envoyer quelqu’un qui revivifie la science et les fondements de l’école [*mašā‘ir al-maḏhab*] et qui les enseigne pour l’amour de Dieu, qu’il soit glorifié et exalté. Le père du cheikh mentionné avait de nombreux fils savants [‘*ulamā’*]. Il leur demanda qui parmi eux voudrait saisir l’occasion

[51] Sur ce cheikh, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA ‘AMMI (éd.), *Mu‘ğam ī‘lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., p. notice 402.
[52] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī ba‘ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910, p. 122 ; P. CUPERLY, *Aperçus sur l’histoire de l’Ibāḍisme au Mzāb*..., *op. cit*., p. 183.

> et c'est le cheikh 'Ammī Sa'īd – que Dieu lui fasse miséricorde – qui l'a saisie. Son père a invoqué sur lui la réussite [*al-ribḥ*] et la bénédiction, et Dieu l'en a comblé. On dit qu'il a étendu son manteau (*kisā'atihi*) durant les invocations de son père puis qu'il a voulu le soulever du sol. Mais il est devenu pesant et il n'a pas pu le porter et c'est son père qui l'a posé sur son dos [celui de son fils] : il l'a alors porté comme il était et il est venu revivifier la science dans cette vallée.
> Et l'on dit que, le jour de son entrée, les gens des villages de cette vallée se sont disputés pour l'accueillir et le loger et il leur a dit : « nommez un homme de chaque groupe [*firqa*] et le premier qui me joindra et aura devancé les autres, je viendrai dans son village et j'habiterai dans ce village ». Et ils firent de la sorte. Cependant, lorsque l'homme qui représentait Ghardaïa a vu qu'il était devancé, il a jeté le bâton qu'il avait en main en direction du cheikh. Le bâton lui est parvenu avant ses compagnons et, de ce fait, il les a devancé. Le cheikh s'est installé et a habité auprès de lui et sa bénédiction se manifeste jusqu'à nos jours.[53]

C'est autour de son mausolée que les tribus dites non fondatrices du ksar de Ghardaïa enterrent leurs morts. Il ne s'agit pas d'un fondateur, mais d'un transmetteur essentiel du *maḏhab*, qui figure dans les chaînes de transmissions de l'ibadisme[54]. Ce saint et ses bénédictions constituent une forme de légitimation pour les institutions religieuses du Mzab : c'est en son cimetière que se réunit le conseil fédéral des *'azzāba*, qu'il aurait institué et qui est nommé, d'après lui, conseil (*maǧlis*) 'Ammī Sa'īd. L'aura de deux autres saints accompagne les décisions des *ḥalqa* qui se réunissent auprès de leurs tombes : le cheikh al-Kurṯī, dont le mausolée se trouve en contrebas de Mélika, non loin de celui du cheikh Bā Yaḥmad[55]. Le conseil (*maǧlis*) se réunit dans un bâtiment à proximité. C'est, entre autres, l'histoire de la découverte de sa tombe que raconte l'un des manuscrits sur les visites pieuses exploité dans ce chapitre[56].

Ces institutions et leurs lieux de réunions sont des héritages – difficilement datables – des périodes antérieures, mais, malgré les bouleversements induits par l'instauration d'une administration coloniale, ces rassemblements d'oulémas, à vocation désormais consultative et jurisprudentielle, se tiennent toujours dans ces cimetières au début du XX^e^ siècle . En témoigne cette notation dans le diaire des Pères blancs de Ghardaïa, datée du 31 juillet 1929 :

[53] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 2.
[54] Voir la chaîne présentée en annexe par P. CUPERLY, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb*..., *op. cit.*, p. 132.
[55] Abū 'Abd al-Raḥmān al-Kurṯī al-Muṣ'abī serait le contemporain de Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī et aurait vécu au XII^e^ siècle. Mutazilite, il se serait converti à l'ibadisme grâce à 'Abū 'Abd al-Allah b. Abī Bakr. Cf. *Ibid.*, p. 44.
[56] Bakīr b. Ibrāhīm b. Bakīr AL-YSǦINI, « Ms n° 4 (n° 103). Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masǧid al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān al-Kurṯī », Maktabat al-Ḥāǧǧ Sa'īd Muḥammad.

Une réunion se serait tenue au cimetière de Sidi Abderrahman pour prendre une nouvelle décision au sujet du service militaire. Elle daterait du mois de chawwal dernier, il y a trois mois à peine[57].

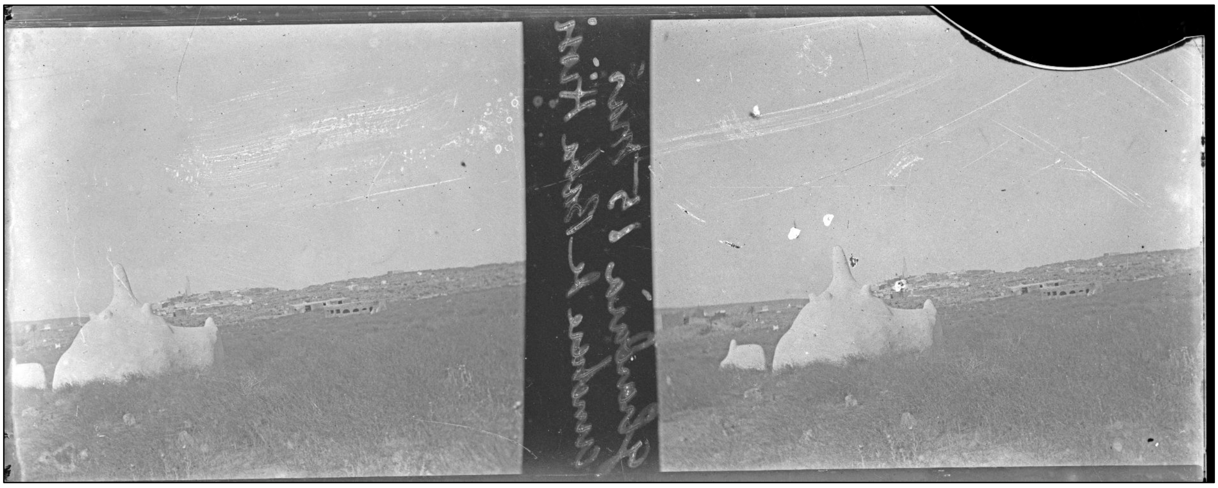


Figure 42 : *Kouba, 1928*. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2386 -Ghardaïa.

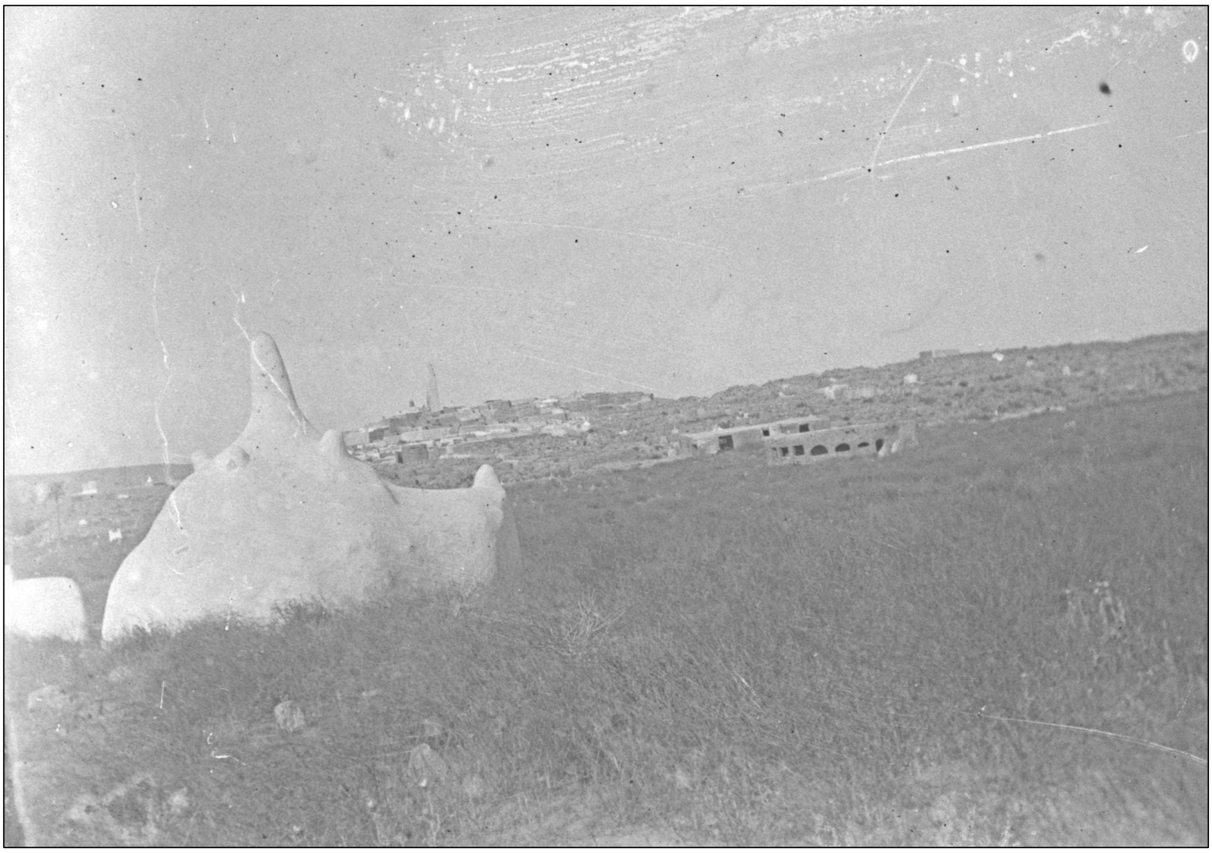


Figure 43 : *Kouba, 1928*, détail. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2386 -Ghardaïa.

Ce cliché représente le cimetière ʿAmmī Saʿīd, au nord-est du ksar de Ghardaïa. Le détail désigne à l'attention le mausolée (*masǧid*) du cheikh ʿAmmī Mūsā[58]. Le mausolée est ici entouré de plantes : il a probablement plu peu de temps auparavant. Le ksar de Ghardaïa, avec son minaret, est visible dans le

[57] AMA, casier 41, diaire n° IV (1917-1930) : 31 juillet 1929.

[58] Sur ce cheikh, cf. Muḥammad b. Mūsā Baba ʿAmmi (éd.), *Muʿǧam īʿlām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, p. 933.

fond. On aperçoit aussi sur la droite la mosquée funéraire, partiellement souterraine, du cimetière, qui est le lieu de réunion du conseil fédéral des *'azzāba*, le *maǧlis* 'Ammī Sa'īd.

A l'orée du XXe siècle, au moment même où, avec la colonisation, les effets de « la transformation du monde »[59] se font de plus en plus sentir au Mzab, les visites pieuses renvoient à des temporalités vernaculaires. Certains gestes qui y sont posés sont l'écho de rites et de pratiques attestés dans l'ibadisme médiéval. La vénération attachée à certains sommets, comme à des cavités (le terme *ǧawf* revient régulièrement dans les sources), évoque « l'habitude de prier la nuit sur les sommets des montagnes[60] », prise par les *'azzāba* si l'on en croit la règle d'Abū 'Ammar 'Abd al-Kāfī (XIIe siècle)[61]. Dans les premiers siècles de l'ibadisme, une importance particulière était déjà attachée aux grottes, dans lesquelles les premières *ḥalqa* se formèrent, notamment la grotte de Maǧmāǧ à Djerba, dans laquelle le *Dīwān al-'azzāba* aurait été composé au tournant de l'an mil, et dont l'emplacement accueille aujourd'hui une mosquée[62]. Quant aux *muṣallā*, Cyrille Aillet note qu'il en existait déjà à Sédrata (Xe-XIIIe siècles), « installées à proximité – ou à l'intérieur, on ne sait très bien – de structures troglodytiques », ou de tombes. Elles étaient associées à des fondateurs ou des miracles et des formes de *ziyāra* y étaient déjà pratiquées à la période médiévale[63].

Les visites pieuses et les lieux autour desquels elles s'organisent affirment une forme de continuité historique, la préservation et la transmission de l'ibadisme et de ses institutions. Par le rapport qu'elles tissent avec une histoire ancienne, elles constituent un archétype d'historicités vernaculaires, échappant à l'interaction coloniale, telle que J.-F. Bayart appelle à en chercher[64].

2. Une géographie et un temps sacrés

Omniprésents dans le paysage de la vallée du Mzab, les tombes et les saints constituent les éléments d'un sacré ordinaire, façonnant aussi bien la géographie que le rapport au temps des populations de la région.

---

[59] Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, Beck, 2009.
[60] Emile MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, V. Aillaud, 1878, p. 254.
[61] Sur cette règle, cf. le chapitre I de cette thèse.
[62] Virginie PREVOST, « Maǧmāǧ et les sept savants : la création du Dīwān al-'azzāba », *Acta Orientalia*, 73, 2012, p. 35-58.
[63] C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.*
[64] Jean-François BAYART, « Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », *Sociétés politiques comparées*, 14, avril 2009.



Figure 44 : *Si Abdelkader, 1928*. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2380-Ghardaïa

Les morts délimitent l'espace des vivants : les nombreux cimetières cernent les bourgs, tout spécialement à Ghardaïa. Le sociologue M. Mercier le constate en 1922 : les oasis étant éloignées de quelques kilomètres, les ksour du Mzab se dressent dans la vallée au milieu d'un vide, sans transition autre qu'une « véritable ceinture de cimetières »[65]. Ghardaïa est flanquée au nord-est du grand cimetière ʿAmmī Saʿīd, au sud de celui de la tribu malékite des Banī Marzūq (cf. figures 45 et 45), dans la direction du nord-ouest, le cimetière Sīdī Sulaymān, des Mdabih et le cimetière Bābā ū Lǧamma (cf. figures 40, 47)…

La *baraka* des saints s'étend plus loin que celle des cimetières et aide à apprivoiser le désert, délimitant l'espace vécu et cultivé. C'est une des fonctions des mausolées (*maqām*) : plus périphériques, en général, que les cimetières, ils sont élevés aux lieux où de pieux personnages auraient été exaucés et marquent souvent la présence d'un élément naturel (point d'eau, grotte), d'un point saillant du paysage, ou encore la lisière des finages, notamment la palmeraie (*al-ġāba*). Ces mausolées ne sont pas forcément spectaculaires : dans Ghardaïa, la révérence accordée à une anfractuosité de la roche, dite grotte de Lallā Saḥla, est simplement marquée par de petits aménagements, des niches destinées à placer des bougies[66].

[65] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab…*, *op. cit.*, p. 82.
[66] B. CHERIFI, *Etudes d'anthropologie historique…*, *op. cit.*, p. 30-32.



Figure 45 : *Vue générale du cimetière face à Bou Kamel*. Photographie sur verre. Source : CCDS/I-1288-Ghardaïa

Les figures 44 et 45 présentent deux des cimetières qui ceinturent au sud le ksar de Ghardaïa, s'intercalant entre la ville et le talus du plateau désertique. Le cliché 44 est pris depuis le cimetière des Banī Marzūq, une des deux tribus malékites, dite « arabe agrégée » à la ville. L'autre est une vue générale de ce même cimetière, à la hauteur de l'école d'Abū Kāmil[67].

Les mausolées isolés de la vallée sont souvent rendus invisibles aujourd'hui par la croissance urbaine (ou ont disparu) et il est malaisé d'en repérer les emplacements. Mercier en mentionne quelques uns[68] et A.-M. Goichon les décrit comme fréquents :

> On voit en assez grand nombre, autour de Ghardaïa, de petits monuments blanchis à la chaux, simples coupoles avec un ornement dressé aux quatre coins. Ce ne sont pas nécessairement des tombes, mais souvent l'équivalent d'une stèle commémorative, à l'endroit où un cheikh vénéré aimait à prier.[69]

Le territoire de la vallée est ainsi parcouru de deux maillages sanctifiants : celui des tombes et celui des saints. En partie entremêlés, ils encerclent l'espace vécu et utile, qu'il soit urbain ou agricole, et accompagnent de leurs bénédictions les activités des vivants, leur apportant notamment les crues bienfaisantes.

---

[67] Sur cette école, cf. chapitre VII de cette thèse.

[68] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit*., p. 81.

[69] Amélie-Marie GOICHON, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane, vol. 1*, Paris, P. Geuthner, 1927, vol. 1/2, p. 245.



Figure 46 : *Guerrara, koubba*. Photographie sur verre. Source : CCDS/I-1943-Ghardaïa.

Ce mausolée des environs de Guerrara marque le sommet d’un talus. Il s’agit d’un monument malékite, la vénération des saints étant un phénomène partagé des diverses populations du Mzab, même si elle s’effectuait selon des modalités distinctes.



Figure 47 : *Vue d'ensemble*, 1899. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2395-Ghardaïa.

Le cimetière de Bābā ū Lǧamma est situé au nord-ouest de Ghardaïa. Sa *muṣalla*, d’où ce cliché est tiré, se trouve à mi-talus et domine la vallée du Mzab, le ksar de Ghardaïa et une partie de sa palmeraie. Il constitue un bon exemple de la façon dont la célébration des saints trace les limites du territoire vécu.

Le temps des saints

La protection des saints est comme familière. Ne sont-ils pas surnommés « *'Ammī* », mon oncle paternel ? Elle est invoquée lors des grands moments de l'existence, accompagnant les rites de passage et rythmant les cycles de la vie. Un des manuscrits rapportant le déroulement des *ziyārāt* raconte que les jeunes gens de Ghardaïa en âge de se marier se rendent en visite au mausolée de Bābā ū Lǧamma,

> ils sollicitent la baraka du cheikh en priant deux *rak'a* et en faisant devant son *miḥrāb* l'invocation [destinée à obtenir] que les choses leur soient facilitées, puis ils font une offrande de dattes et de pain[70].

Une fois le mariage obtenu et célébré, c'est au même mausolée qu'ils se rendent et effectuent un rite de circumambulation, rapporté par A.-M. Goichon.

> Et c'est en cet état [de fatigue] qu'il leur faut faire, le troisième jour après celui du mariage, un épuisant pèlerinage à la *qubba* de Sīdī Bī Gedma. […]
> Vers trois heures de l'après-midi, les vizirs[71] amènent le marié sur la tombe, pour offrir un *ma'rūf* [une distribution] aux pauvres. Une négresse a apporté du pain et des dattes ; dès que le marié a rompu une *kesra*[72] par la moitié, de la main droite seulement, un nègre commence la distribution. Toutes les personnes présentes y ont part, pauvres, invités, curieux, et même les jeunes gens qui, tout à l'heure, battront le marié[73]. Chacun reçoit quelques dattes, un peu de pain, juste de quoi y goûter.
> Alors, en courant à toutes jambes, le marié fait sept fois le tour du monument, accompagné à chaque tour par un nouveau vizir. Après le septième, tous entrent dans la *qubba* et font la prière de *saḥar* (milieu de la nuit plutôt que l'aube) qui se compose de deux *rak'a*.[74]

Le culte des saints rythme aussi l'écoulement annuel du temps : en plus des grandes fêtes mobiles (les deux aïds, le *mawlid*) qui sont accompagnées de visites aux cimetières, le cycle des saisons est marqué par les visites pieuses collectives, qui s'ordonnent principalement selon le calendrier des travaux agricoles. Les manuscrits des *ziyārāt* donnent quelques succincts éléments sur ce calendrier. Des distributions sont organisées durant l'été, soutenant les travailleurs en pleine activité et, à l'automne, au moment où les travaux des champs prennent fin, d'autres repas ont lieu. Ils s'apparentent probablement davantage à des ripailles. La coexistence des calendriers lunaire islamique et agricole, avec leurs rites,

---

[70] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 3.

[71] Les vizirs sont les jeunes gens chargés de préparer le marié au/et de l'accompagner durant le mariage.

[72] Sorte de galette.

[73] Le rite se poursuit par une sorte de charivari durant lequel les jeunes gens encore célibataires battent le jeune marié.

[74] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 93-94.

auxquels se surimpose, au tournant du XXe siècle, le calendrier grégorien du colonisateur n'est pas sans rappeler les observations faites par L. Valensi sur la vie des campagnes en Tunisie aux XVIIIe et XIXe siècles[75].

Mais la fête agraire par excellence a lieu au printemps. Celle de Ghardaïa est décrite par un manuscrit et par les ethnographes européens ; c'est un rite propitiatoire qui consiste à rendre visite en une journée à l'ensemble des saints et des tombes du ksar, mausolées et cimetières. Le manuscrit commence par exposer le moment où se déroule cette « visite pieuse des mausolées du pays (*ziyāra mašahid al-bilad*) » :

> Depuis les premiers temps jusqu'à ce jour, tous les ans, après qu'un à un, tous les vendredis dès le lever du jour, chaque cimetière ainsi que toutes les tombes de la région ont été visités, le premier lundi du mois de mars a lieu la visite des tombes des saints, des cimetières où se déroulent leurs cérémonies, et des lieux où les invocations sont exaucées[76].

Cette grande visite pieuse autour du ksar et de son territoire ? marque l'entrée dans le printemps, succédant à un cycle de *ziyārāt* spécialisées : durant tout l'hiver, chaque vendredi, un cimetière a été visité à tour de rôle. Sīdī Būqadma fait visiblement l'objet d'une assez dense fréquentation. Il est le premier à être honoré en hiver :

> lors des visites des cimetières en hiver ils commencent par son cimetière où l'on distribue beaucoup de couscous, du pain et des dattes, […] et il en va de même en été où l'on commence aussi par lui. L'hiver, cela dure un jour entier et en été la soirée. Il y a aussi des aumônes à l'automne et à d'autres moments encore.

Pour le cheikh ʻAmmī Saʻīd, des visites ont lieu hors de l'hiver :

> le jour le plus propice (*muʻtabir*) est un jour de printemps, appelé le cimetière de l'hiver, et un jour au début de l'été, qui sont considérés par les gens du pays comme étant des jours durant lesquels on trouve de tout ce qui est évoqué.

A côté des visites aux cimetières, les mausolées isolés font aussi l'objet de visites collectives répondant à un calendrier donné. Deux termes sont utilisés et semblent interchangeables, *ziyāra* et *maḥaḍra*, qui renvoient à l'idée d'assemblée.

A ce rythme annuel des visites répond également la fréquentation quotidienne des saints, notamment pour les agriculteurs de Ghardaïa qui, sur le chemin entre l'oasis et le ksar,

---

[75] cf. « Fêtes religieuses et fêtes agraires, ou sémiologie de l'alimentation », in Lucette VALENSI, *Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles*, Paris, Mouton, 1977, p. 247-250.
[76] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 1.

sont assurés de trouver de quoi se sustenter au mausolée de Bābā Sa‘d, grâce aux distributions qui y sont effectuées.

L'histoire, l'espace, le temps : les saints et les morts sont omniprésents, sinon omnipotents et la vie sociale s'organise autour de leur culte. En échange de cela, ils répondent aux préoccupations des individus et compensent leurs frustrations, une spécialisation des cultes et une individualisation des pratiques étant lisibles.

B. Spécialisation des sanctuaires et « déviances » potentielles

Familière et quotidienne, la fréquentation des saints vient répondre ainsi que leur culte aux besoins des individus et des différents groupes sociaux de la région. La pratique des *ziyārāt*, spécialement dans sa forme individuelle, est différenciée, en matière de genre et de segmentation sociale. Elle constitue un espace de liberté et d'expression pour certains. Leur encadrement constitue dès lors un enjeu pour les oulémas qui craignent de potentiels débordements. Une spécialisation sociologique des sanctuaires est lisible, qui donne lieu à l'élaboration de pratiques assez diverses. Deux groupes sociaux et de genre semblent investir particulièrement les *ziyārāt* : les populations originaires d'Afrique subsaharienne d'une part, les femmes d'autre part.

1. Spécialisation des sanctuaires et des pratiques

Les descriptions ethnographiques l'indiquent clairement, les mausolées ont chacun développé diverses spécialisations pour prévenir ou résoudre des situations spécifiques, comme le célibat, l'infertilité, l'une ou l'autre maladie ou la longue séparation d'avec un proche. Il existe une forme de spécialisation sociologique des saints et des rites de visites.

Dans une société marquée par la nécessité et la fréquence des migrations temporaires de travail, les départs et les arrivées sont des seuils qu'accompagnent les saints, de même qu'ils répondent à la solitude des proches restés dans la vallée. Le cheikh Bābā Sa‘d – non pas celui de l'oued, mais un autre dont le *maqām* est sur les hauteurs de Ghardaïa – est spécialiste de ce dernier problème.

> Lorsqu'un homme parti en voyage tarde à revenir, les femmes de chez lui se réunissent, tous les gens apportent de quoi faire une distribution pieuse et de l'argent. Elles vont au sanctuaire du Chikh Baba Sâad.
> En arrivant au sommet de la colline elles offrent leur aumône toutes ensemble. La femme du voyageur s'avance vers la pièce commune et se met à implorer Dieu en criant, pour que Dieu donne au voyageur la nostalgie (des siens) et qu'il revienne.

> Quand elle a terminé ses cris et ses implorations à Dieu, toutes les femmes qui sont venues avec elle vont se promener dans (la cité ruinée) de Baba Sâad et implorent Dieu[77].

Cette spécialisation des saints donne aussi lieu à l'élaboration de cultes spécifiques, où d'autres rituels sont codifiés, qui peuvent, comme ici, être assez éloignés des gestes posés lors des *ziyārāt* collectives. Ils ont lieu sans les spécialistes de la médiation que sont les oulémas, ce qui témoigne de leur inégale volonté ou capacité à encadrer les pratiques religieuses. Cela est particulièrement net en ce qui concerne les pratiques des populations d'ascendance servile.

« Les confréries noires de Sidi Blal au Mzab »

Un article d'Emile Dermenghem, publié en 1953, donne un exemple de spécialisation sociologique d'un culte, liée à la traite et à l'esclavage[78] et qui va de pair avec une perte de contrôle ou un désintérêt des élites religieuses[79].

Les « confréries de Sidi Blal » sont des visites pieuses, pratiquées collectivement au Mzab par les ibadites d'origine subsaharienne à des sanctuaires propres, hors des cimetières. Dermenghem évoque plusieurs de ces lieux de culte. Tous sont nommés *maqām* de Sīdī Bilāl. Ils sont, selon lui, voués à Sīdī Bilāl b. Rabāḥ, ancien esclave, compagnon du prophète Muḥammad et qui aurait été le premier muezzin[80]. Le principal de ces sanctuaires, sur lequel porte l'essentiel de l'article, se trouvait au sud-ouest de Ghardaïa au sommet de la colline rocheuse qui surplombe la mission des Pères blancs[81]. Dermenghem note qu'« il est précédé d'un plus petit pour les disciples moins foncés », ce qui semble indiquer une hiérarchisation entre les dévots de ce saint. Pour l'ethnographe, « la réunion la plus solennelle semble être celle de la 27ème nuit de ramadhane. Plusieurs coqs sont immolés après avoir été encensés ».

> Le *maqām* de Ghardaïa est […] un grand tas de pierres rectangulaire, près duquel on vient, le reste de l'année, faire du café, tuer des poules, poser des ex-votos. Le visiteur édifie à côté, avant de s'en aller, un minuscule tas de sable et de cailloux, *'orma*. Sous Mélika, il y a une roche de Sidi Blal dans une petite mosquée. A El Ateuf, on tue le bouc en octobre, près d'un simple trou au pied du Kef.

Dermenghem utilise le terme de confrérie et celui de *dīwān*. Il ne s'agit pas tant de désigner une organisation soufie que le caractère collectif et festif de ces rassemblements.

---

[77] J. DELHEURE, *Faits et dires…*, *op. cit.*, p. 92.
[78] La traite et l'esclavage ont été pratiqués au Mzab jusqu'à la fin du XIXe siècle. Sur ce point, se référer au chapitre I de cette thèse.
[79] E. DERMENGHEM, « Les confréries noires du Mzab »..., *op. cit.*
[80] Esclave converti, acheté puis affranchi par Abū Bakr, il aurait été constamment au service de Muḥammad. Cf. W. 'ARAFAT, « Bilāl b. Rabāḥ », *in EI*2, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 1251.
[81] Selon l'un d'eux, il aurait été détruit durant les années 1990.

> A Ghardaïa, outre la fête principale en plein air, les tournées dansantes pour faire la quête, la fête occasionnelle dans l'oued pour demander la pluie, le *dīwān* peut se réunir selon les cas, les fêtes, les invitations, dans la maison d'un de ses membres pour les séances de danses extatiques. En plein air, les instruments, très bruyants, sont les habituelles qarqabou, le grand et le petit tambour. A l'intérieur, on joue des qarqabou et du gunbri ou gnibri, guitare soudanaise à trois cordes, aux sons chauds et discrets, chargé de la ligne mélodique, dont le contraste avec le rythme violent des castagnettes contribue à établir une atmosphère mystique. Le joueur de gunbri est l'un des personnages les plus sacrés, détenteurs des airs et des chants qui correspondent aux divers *doūk an-nās*, ces gens-là, les génies qui, à son appel, viendront posséder les danseurs[82].

Plusieurs éléments sont à noter dans cette description. D'une part, l'absence des *'azzāba* et des oulémas de façon plus générale : la hiérarchie des participants semble davantage liée à une initiation de type mystique, chose étrangère aux autres rites au Mzab. D'autre part, la présence de danses extatiques et l'usage d'instruments de musiques semblent des éléments centraux. Hors ni les unes ni les autres ne se retrouvent dans les descriptions ethnographiques des visites pieuses. Elles sont propres aux populations d'ascendance subsaharienne, lesquelles ne semblent pas respecter les interdits par ailleurs imposés aux populations ibadites.

Les sources complémentaires manquent et seules des hypothèses peuvent être avancées. L'absence de tout représentant des *'azzāba* dans des cultes publics, dans lesquels ont lieu des pratiques par ailleurs tout à fait condamnées par les oulémas ibadites, d'une part, et la spécialisation sociologique de ces cultes autour de populations auxquelles un rang subalterne est réservé dans les hiérarchies locales, d'autre part, laissent penser que les oulémas se sont désintéressés de ces pratiques, comme de ces populations et n'ont pas cherché à les encadrer aussi fermement que le reste de la population[83].

---

[82] E. DERMENGHEM, « Les confréries noires du Mzab »..., *op. cit*.

[83] La seule autre mention des populations d'origine subsaharienne dans les sources de cette thèse se trouve dans un bulletin de renseignements mensuel. L'administrateur note, en juillet 1946 : « Les « Homryas » sont l'objet de la part des « modernistes » d'une propagande très pressée. Ceux-ci voudraient les avoir entièrement à leur solde. » cf. ANOM OA//96/260 : juillet 1946. A noter également, Fatma Oussedik, sociologue algérienne, a récemment consacré un article à un rite parent, recréé dans les années 2000 à Béni-Isguen. cf. Fatma OUSSEDIK, « The Rites of Baba Merzug. Diaspora, Ibadism and Social Status in the Valley of the Mzab », *in* James MCDOUGALL et Judith SCHEELE (éd.), *Saharan frontiers: space and mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p. 93-108.

2. Une pratique féminine des visites pieuses ?

La spécialisation des sanctuaires et des rites s'effectue aussi quant aux genres[84]. Les femmes ibadites ont particulièrement investi l'espace des visites pieuses qui semble avoir constitué une échappatoire importante pour elles dans le premier XX^e siècle.

Une pratique assidue des visites individuelles

A en croire A.-M. Goichon, les femmes du Mzab se seraient vues progressivement proscrire par les oulémas toute participation aux *ziyārāt* collectives durant le XIXe siècle[85]. Conséquence de ce souci de se garder de toute mixité, le seul rassemblement féminin est une visite pieuse itinérante qu'elle nomme « le concile annuel des laveuses » et qui se tiendrait en mai[86]. Cette réunion elle-même aurait cependant fait aussi l'objet d'un contrôle progressif du groupe des lettrés et, dans les années 1920, toujours selon Goichon, elle ne réunirait que les « *tīmsīrīdīn* », les laveuses des morts, c'est-à-dire des femmes réputées pour leur savoir et leur bonne conduite[87]. D'après l'ethnographe, cette *ziyāra* et ce « concile » auraient auparavant (à une époque non précisée) rassemblé l'ensemble des femmes.

> Aux temps anciens, lors du concile annuel des laveuses, elles n'étaient pas seules à accomplir sur les rochers une série de visites pieuses rappelant celles des hommes pendant les *ziyāra* : les femmes, jeunes filles et fillettes suivaient en grande toilette. Toute cette partie extérieure de la fête n'existe plus[88].

Le corolaire de cette quasi absence des femmes dans les visites collectives est leur fort investissement dans les dévotions individuelles ou en petits groupes, auprès des saints comme des tombes, ce que note Mercier.

> Les cimetières mzabites sont l'objet de visites individuelles ou collectives. Ce sont les femmes surtout qui accomplissent les premières ; à certains jours, elles viennent passer de longues heures sur les tombes de leurs morts, s'assoient à leurs pieds et absorbent en silence des aliments[89].

L'importance des visites aux cimetières dans la vie des femmes se lit aussi dans le fonds photographique, très riche, des Pères blancs : hormis quelques très rares clichés posés –

---

[84] cf. par exemple pour le Maghreb Nelly AMRI, *La sainte de Tunis : présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Arles, Actes Sud, 2008 ; K. BOISSEVAIN, *Sainte parmi les saints*..., *op. cit*.

[85] La notation de l'ethnographe manque toutefois de précision et l'enquête mériterait d'être menée plus avant.

[86] Elle précise en note : « La sortie des laveuses nous avait été donnée comme simple promenade, alors qu'elle est en réalité une sorte de pèlerinage. La date est variable selon l'année lunaire ; en 1927, le concile était en mai. » A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*..., *op. cit*., p. 19.

[87] Sur les *tīmsīrīddīn*, cf. chapitre I de cette thèse.

[88] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*..., *op. cit*., p. 19.

[89] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit*., p. 82.

et où la confession ibadite du modèle est invérifiable – les femmes mozabites y sont quasi absentes. Les trois seuls clichés sur lesquels des femmes mozabites et qui ne prennent pas la pose sont visibles, sont pris dans des cimetières : c'est là un de leurs rares espaces de liberté. Ces images montrent des femmes se déplaçant en petits groupes de deux ou trois[90].



Figure 48 : *cimetière*, 1900, détail. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2446-Ghardaïa

Le cliché a été pris dans le cimetière ʻAmmī Saʻīd. Ici, les tombes sont non pas creusées mais construites en maçonnerie, au-dessus du rocher. Deux petits groupes de femmes sont visibles. Trois, au premier plan, circulent et se dirigent vraisemblablement vers des tombes individuelles. Celle du milieu paraît porter quelque chose sous son voile. Peut-être s'agit-il d'un panier d'aliments qu'elle mangera sur la tombe, ou encore d'objets à y déposer comme mobilier funéraire ? Le second groupe se compose de deux femmes, à l'entrée du bâtiment à mi-plan, le *maǧlis* ʻAmmī Saʻīd. Elles semblent s'y adonner à un rituel. Derrière, un tout petit peu plus haut se trouve la *muṣalla* ʻAmmī Saʻīd.

Ce sont aussi elles qui effectuent individuellement nombre de rites auprès des mausolées dispersés hors des cimetières, dans des buts précis. A.-M. Goichon les met en scène effectuant des visites à visées prophylactique, de guérison, de demande… Tout un ensemble de pratiques rituelles visant à répondre à leurs frustrations et leurs manques, et qui leur donnent le loisir de sortir du ksar. La présence importante des femmes se rendant en visites aux cimetières peut s'expliquer par leur absence des enterrements, qui sont exclusivement masculins[91]. Ainsi, alors même que quasiment tous les saints sont des

[90] Je n'ai pas retenu ici le cliché CCDS/I-2462-Ghardaïa, *Beni Isguen, vue d'ensemble*, 1900.
[91] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 128.

hommes[92] et que les femmes ont progressivement été exclues des célébrations collectives, elles ont investi tout particulièrement les pratiques individuelles.

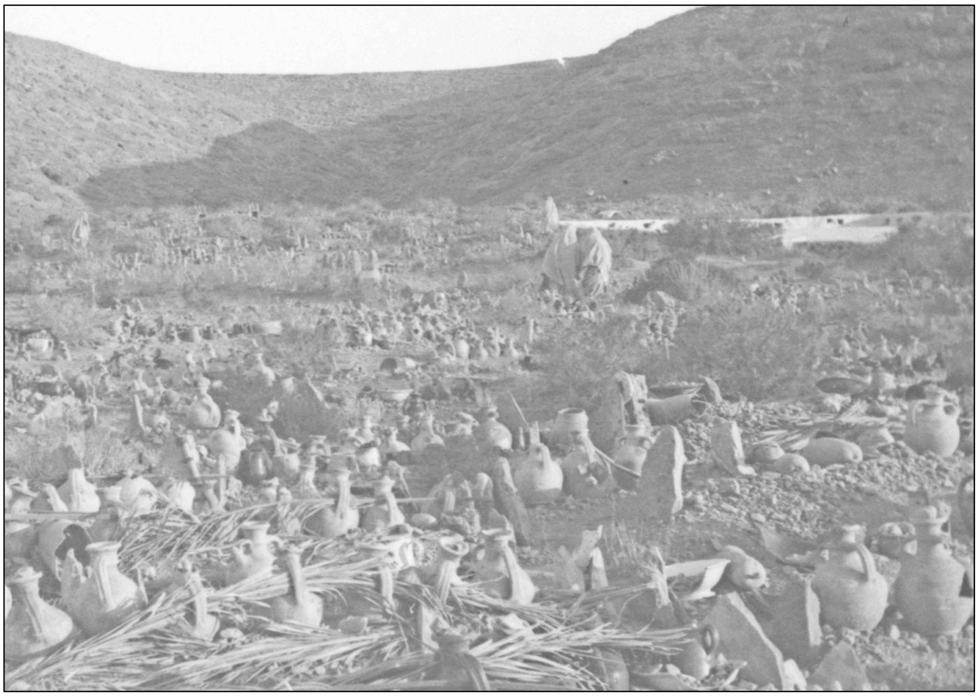


Figure 49 : *Beni-Isguen cimetière*, 1900, détail. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2447-Ghardaïa.

Ce cimetière de Béni-Isguen se trouve à côté de celui de Bā M'Ḥammad, juste en amont dans la vallée de l'oued N'tissa[93]. Deux femmes marchent de concert, au milieu. Deux autres les devancent, à gauche et au fond. A droite, à l'arrière-plan, la *muṣalla* du cimetière. Surélevée et chaulée, elle est entourée d'un muret dans lequel des ouvertures ont été ménagées à intervalles réguliers, permettant l'écoulement des eaux de pluie qui pourraient raviner de la colline au-dessus. Le cliché permet de voir très nettement le mobilier funéraire spécifique des cimetières ibadites du Mzab. Chaque tombe est couverte d'un alignement de poteries, brisées ou fêlées. M. Mercier note qu'il s'agit d'objets ordinaires, les mêmes modèles que dans les maisons. Des palmes glissées dans les anses maintiennent leur alignement et, tant qu'elles verdoient, assurent au défunt la miséricorde divine dans l'au-delà[94].

Pratiques et objets de médiation

Les deux longs séjours d'observation effectués par A.-M. Goichon à la fin des années 1920 et le témoignage récolté dans les années 1947-1948 par le linguiste Jean Delheure, auprès d'une femme de Ghardaïa, âgée de 70 ans et proche des Sœurs blanches donnent toutefois un riche aperçu des pratiques féminines des visites[95]. Paradoxalement, alors même qu'elles sont

[92] « Aucun *ma'rūf* ne s'organise à une tombe féminine » *Ibid.*, p. 112. A ce constat deux nuances : un des deux mausolées du sanctuaire dit Tawālawālt est malgré tout la tombe putative d'une femme et Lalla Saḥlā, honorée dans le ksar de Ghardaïa s'apparente à une sainte.

[93] Ce cimetière est aujourd'hui toujours très fréquenté par les femmes de Béni-Isguen. Entretien avec Muḥammad Ḥāǧǧ Sa'īd, 28 avril 1014.

[94] Un tel usage est aussi relevé par C. Fortier en Mauritanie et serait inspiré d'un hadith. Cf. Corinne FORTIER, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *REMMM*, 113-114, 2006, p. 229-245.

[95] Il la présente en introduction : « Une informatrice, maman M., très vieille grand-mère, nous a donné directement ou par l'intermédiaire des Sœurs de l'Ouvroir, où elle travaillait, des textes sur la vie des femmes, la

évoquées dans moins de sources, les visites des femmes peuvent être étudiées avec davantage de précision tant les descriptions fourmillent de détails sur les rites observés, notamment sur les attitudes corporelles et les médias de la relation aux tombes et aux saints. Ces pratiques sont présentées par les oulémas comme étant propres aux femmes et, surtout, ils les dénoncent comme inconvenantes[96]. Là encore, la spécialisation sociologique semble aller de pair avec une crainte de perte de contrôle des spécialistes de la religion.

Les rites de demande peuvent associer des rites corporels : afin d'avoir un enfant, la femme se laisse rouler sur le sable, de haut en bas d'une dune[97]. Dans un rite pratiqué sur l'un des deux *maqām* dit Tawālawālt, en vue d'obtenir un mari,

> La mère ou la sœur de la jeune fille à marier s'emplit la bouche avec de l'eau avant de partir de chez elle ; elle doit cracher cette eau seulement dans la petite *qubba* placée au-dessus de la tête du [saint]. Elle supplie Dieu que le mari désiré vienne comme cet homme et la roumiya[98] sont venus du pays des Roumis. Puis elle met son coude trois fois dans trois endroits différents de la flaque boueuse[99].

Crachat, imprégnation de boue, tout ceci semble manifester l'idée d'une transmission de la *baraka* dont le mausolée et le corps du saint sont porteurs[100]. D'autres formes d'engagements corporels dans ces rites et la relation aux morts sont lisibles : les oulémas déplorent l'excès de pleurs, de cris et de youyous des femmes aux cimetières[101]. Il n'y a, en revanche, pas trace de phénomènes extatiques. La médiation de la relation aux saints et aux tombes peut aussi passer par des objets. Ces derniers peuvent être des liquides, comme à la fin de l'enterrement, moment où, d'après A.-M. Goichon, de l'eau serait versée sur la tombe, ce qui « en éloignerait le mal »[102]. Ils peuvent aussi être solides : une source indique la médiation sur les tombes de chiffons et de papiers journaux, dont la destination demeure inexpliquée[103]. Aux mausolées isolés, les femmes brûlent des cierges et des parfums[104]. Le mobilier funéraire des tombes ibadites du Mzab surprend : celles-ci sont couvertes de palmes et de poteries fêlées et

vie de famille facilement repérable à leur style spontané, vivant, plein d'un réalisme non dénué d'humour. » J. DELHEURE, *Faits et dires*..., *op. cit.*, p. 14.

[96] Voir ainsi les critiques proférées par A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 84–88.

[97] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 247.

[98] Il est dit qu'un homme du Mzab, au pays des roumis (des chrétiens), convertit à l'islam une jeune fille « roumiya », c'est-à-dire chrétienne. Cette dernière mourut au bout de quelques mois, mais sa dépouille, par un échange mystérieux, se trouva au Mzab où l'homme put l'enterrer. Il reposerait dans le mausolée voisin. L'histoire est racontée par A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*..., *op. cit.*, p. 32-34.

[99] *Ibid.*, p. 119.

[100] Sur la dimension physique des pratiques de visites, se référer à Bernard HEYBERGER et Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Le corps et le sacré en Orient musulman », *REMMM*, 113-114, novembre 2006, p. 9-33.

[101] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 84.

[102] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 252-253.

[103] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 88.

[104] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 245.

cassées, en général des objets familiers du défunt, apportés par les femmes lors de leur première visite le lendemain de l'enterrement.

Un dernier type de médiation est lisible dans les sources, lors des visites pieuses féminines, c'est celui de la nourriture. Mercier évoque les aliments qu'ingèrent en silence les femmes devant les tombes de leurs proches[105], ce que Goichon explique par le désir de susciter une « rencontre avec l'âme » du défunt[106]. Cela est sans doute à rapprocher des distributions qui sont faites dans les cimetières – mais aussi dans les domiciles des défunts – et consommées sur place[107].

Médiation destinée à aider les croyants à franchir la frontière entre terre et ciel, les saints et les rituels connaissent des spécialisations relativement poussées, notamment dans deux groupes subalternes, les femmes et les populations d'origine servile. Ces pratiques spécifiques tendent à échapper au contrôle des spécialistes du divin, les oulémas. La volonté de réforme des *ziyārāt* au XX[e] siècle peut notamment s'expliquer comme une tentative de reprise en main des pratiques de ces groupes. Par le contrôle des visites pieuses et de leurs sanctuaires, les oulémas cherchent aussi à en maîtriser les bienfaits et à administrer l'économie du salut.

C. Des ressources économiques à contrôler

Les cimetières et les visites pieuses sont liés à une économie sainte d'aumônes et de biens habous dont l'importance est considérable. Elle manifeste et renforce leur caractère central dans une région marquée par la pénurie. C'est une clé pour comprendre l'enjeu que constitue pour les oulémas leur contrôle – et donc le contrôle de biens économiques par-delà les biens de salut. Par les bienfaits qu'ils sont censés provoquer, les distributions auxquelles ils donnent lieu et les dons qu'ils suscitent, les sanctuaires, les cimetières et les visites pieuses jouent un rôle clé dans l'économie de subsistance du Mzab.

1. Célébrer la domestication de la nature et les dons de Dieu

M*aqām* et *amakīn* célèbrent les dons de Dieu et renforcent la maîtrise de l'homme sur la nature. Ils sont notamment liés intimement à l'économie de l'eau, cruciale dans une région désertique, mais dont l'arrivée peut aussi être potentiellement dévastatrice. A Ghardaïa, en amont d'un barrage, est honoré un saint dont la prière aurait divisé l'oued en deux, le sauvant

---

105 M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*…, *op. cit.*, p. 82.

106 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*…, *op. cit.*, p. 129-132.

107 Pour une comparaison avec d'autres pratiques soufies au Maghreb, cf. *Expériences du divin*…, *op. cit.* ; Bertrand HELL, *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002.

de la noyade. J. Delheure traduit cette légende rapportée en berbère, par un mozabite trentenaire et « coursier commissionnaire »[108].

> Un jour, un homme, un saint personnage du Bon Dieu, nommé Cheikh Baba Saâd [...], était en train de faire ses prières rituelles, [quand] survint un oued impétueux. Baba Salah ne voulut pas rendre invalide sa prière en l'interrompant pour regarder à droite ou à gauche ; il se mit à implorer Dieu à haute voix : « Ô Seigneur, je désire que le torrent passe au pied de la colline en face afin que je ne sois pas emporté pendant que je suis occupé avec Toi dans la prière, ô Dieu ! » Dieu l'exauça et le torrent passa outre. Depuis ce temps-là, l'oued ne passe plus dans la basse ville, son cours actuel suit la vallée du côté de Salem Ou-Aïssa et Mélika. A l'endroit où pria le saint homme on a élevé une sorte de monument qui a vaguement la forme d'un homme dans l'attitude de la prière musulmane. Les gens y font de pieuses distributions d'aliments, ils y organisent des pèlerinages votifs, en hiver, avec distribution d'une jointée de couscous à chaque cultivateur revenant de sa palmeraie le soir, quand le puisage quotidien est terminé[109].



Figure 50 : *Cimetière Baba Salah*, 1928. Plaque stéréoscopique. Source : CCDS/I-2444-Ghardaïa

Aujourd'hui enserré par l'urbanisation, ce mausolée « en cul de four à fronton carré »[110] se trouvait sur la route qui va de Ghardaïa à l'oasis (le titre du cliché est fautif). Nommé Sīdī Sa'd, sa forme est censée évoquer celle d'un homme agenouillé, la silhouette du saint surpris par l'oued alors qu'il était en prière. Comme ceux des cimetières, les *maqām* sont de formes et de tailles variables, en pierre et en plâtre, blanchis à la chaux.

A ce saint dont la prière aurait été assez efficace pour détourner le lit de l'oued répond un autre, dont les efforts synthétisent des décennies, voire même des siècles d'efforts et d'ingénierie hydraulique des populations de Ghardaïa pour bâtir des barrages et élaborer le complexe système qui irrigue leur palmeraie.

[108] J. DELHEURE, *Faits et dires...*, *op. cit.*, p. 14.

[109] Ghardaïa, CCDS : « Quand l'oued coule à Ghardaïa », texte berbère mozabite de Makni Hammadi (homme de 37 ans), traduction française du père Jean Delheure, 1948. Une autre version de ce texte est publiée dans le recueil *Ibid.*, p. 135-137.

[110] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab...*, *op. cit.*, p. 81.

> On raconte qu'un jour, il y a longtemps de cela, l'oued Mzab coula avec une force extraordinaire. Un mozabite avait apporté de jeunes plants et palmiers et les avait plantés dans sa palmeraie en bordure de l'oued se disant que le torrent de l'oued ne monterait jamais jusqu'à eux. En fait l'oued arriva, atteignit l'endroit où étaient plantés les palmiers et les emporta. Furieux, notre homme se dit : « Un beau jour cet oued finira par nous emporter nous-mêmes. » Il prit donc un bon fagot de petites palmes, son outre d'eau, son couffin de dattes, saisit son bâton et partit, remontant la vallée de l'oued Mzab. Il marcha ainsi trois jours pour arriver à la moitié du cours de cet oued dans un endroit resserré et très ensablé. Il se mit à planter ses palmes en terre, une près de l'autre très serrées, comme un mur. Le vent soufflant, les palmes retinrent le sable et une colline se forma. Maintenant, quand l'oued coule il est arrêté à mi-course et ne peut continuer à couler que par un seul passage sur un côté de la colline. Seule l'eau qui peut s'échapper par cette trouée nous arrive à présent[111].

Cheikh Būqadma, celui qui est honoré au cimetière Bābā ū Lǧamma a lui aussi un rapport avec la domestication des eaux et la promesse de leur abondance :

> Et voici ce qui est dit devant le *miḥrāb* et le mausolée du célèbre cheikh Sīdī Muḥammad b. Yaḥyā Būqadma. […] Parmi les prodiges [*karāmāt*] du cheikh, on raconte que s'il voulait abreuver [*saqā*] ses bêtes [*mawāšīhi*], lorsque le berger arrivait avec elles, il les amenait à côté d'un puits, au milieu de la vallée, nommé « *alf sa'a* » et il s'asseyait pour invoquer la prière [*yuqa'd yuṣallī*] sur le prophète – que Dieu le bénisse et le garde en paix – jusqu'à ce que l'eau monte jusqu'au sommet du puits. Les bêtes buvaient toutes, puis l'eau redescendait jusqu'à son emplacement d'origine[112].

Ce récit vient sans doute mettre en valeur et justifier le statut des puits creusés à même le lit de l'oued et destinés à remplir directement la nappe phréatique. Ils étaient nommés « puits de Dieu » et étaient des habous de la mosquée[113].

*La visite des mausolées du pays (*ziyāra mašahīd al-balad*)*

La visite pieuse collective la plus décrite dans les sources, la « *ziyāra mašahīd al-balad* »[114], a aussi à voir avec le souci de faire face aux pénuries. Ce tour des mausolées et des cimetières en une journée, traduit dans les sources françaises par « pèlerinage rogatoire », a en réalité une vocation plus large que la simple provocation de pluies. La pérégrination, « la lecture, l'aumône, et l'invocation (*al-du'ā'*) à Dieu » visent à obtenir :

---

[111] Ghardaïa, CCDS : « Quand l'oued coule à Ghardaïa ».

[112] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 5.

[113] J. DELHEURE, *Faits et dires*..., *op. cit.*, p. 146.

[114] Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya, Maktabat al-Ḥāǧǧ Sa'īd Muḥammad, manuscrit n° d.ġ.06, p. 1. La même expression est employée à propos de la visite pieuse effectuée à Sedrata, cf. C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.*, p. 18.

> sa faveur et ses largesses (*ḫazā'inihi*) et des rogations pour la pluie, la demande de la protection des personnes contre des maladies, et des biens (*al-amwāl*) contre la ruine comme [par exemple] le vol et [la protection] des fruits des arbres et des plantes, et des cultures des destructions du vent, du froid et de la chaleur, des criquets et de tout ce qui les corrompt. [La protection de] la disette, de la vie chère et des maux en général. Et qu'il accorde l'union, la miséricorde et le salut entre les gens et qu'il arrête entre eux la discorde et pour toutes les affaires de ce bas monde et de l'autre et celles de la religion afin d'élever leur honneur, leur place, leur prestige, leur dignité en Dieu[115].

Le spectre des craintes contre lesquelles les populations recourent à Dieu est manifestement large et les vertus attribuées aux visites pieuses sont légion.

Selon A.-M. Goichon, une *zyiāra* « pour obtenir du ciel la prospérité des palmiers » se tiendrait à Ghardaïa le jour de « l'anniversaire de la circoncision du Prophète »[116]. Il est difficile d'établir s'il s'agit de la même visite, mais elle est aussi intimement liée aux préoccupations économiques. L'ethnographe raconte comment elle serait apparue :

> Une année, toutes les dattes se gâtaient et on avait grande crainte de la famine ; quelqu'un vit en songe le Prophète. Pour obtenir du ciel la prospérité des palmiers, il indiqua ce moyen d'une fête spéciale, célébrée à l'anniversaire de sa circoncision. C'est la *ziyāra*.[117]

Le recours aux saints et au prophète Muḥammad est donc profondément lié au souci des populations du Mzab de remédier à la dureté du climat et à la précarité d'une économie de subsistance. Il va de pair avec des distributions qui, manifestant concrètement la miséricorde divine, pourvoient aux situations de précarité, structurelles comme conjoncturelles.

2. L'économie de la sainteté

Les descriptions synthétiques des visites pieuses, dans les manuscrits des *ziyārāt*, au début du XXe siècle, insistent de façon récurrente sur les distributions qui y sont effectuées. Au mausolée du cheikh Sīdī Muḥammad b. Yaḥyā Būqdama, en hiver est

> distribué beaucoup de couscous (*ṭ'ām*), du pain et des dattes, dont une partie provient de fondations pieuses (*awqāf*) et d'aumônes. Il en va de même en été. […] Il y a aussi des aumônes à l'automne et à d'autres moments encore[118].

A la mosquée funéraire de 'Ammī Sa'īd, sont « déposées des aumônes […] ; nourriture abondante, dattes et pain, venus en grande partie de fondations pieuses (*awqāf*) et

[115] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 1.
[116] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 155.
[117] *Ibid.*, p. 160-161.
[118] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 5.

d'aumônes nombreuses[119] ». Ces distributions constituent certainement pour beaucoup une rupture de l'ordinaire, une mise en scène ponctuelle de l'abondance. Il ne s'agit cependant pas que d'un « retournement carnavalesque » bakhtinien, fort timoré par ailleurs en regard d'autres cultes maghrébins décrits par Dermenghem. Les distributions participent d'un phénomène bien plus large de redistribution et de charité, d'une économie sainte qui lie dans une même dialectique et sous l'égide des *'azzāba*, les biens de salut et les biens de ce bas-monde.



Figure 51 : *Marabout Sidi Aissa, Melika*. Photographie. Source : CCDS/IX.W123-Ghardaïa.

Les distributions collectives peuvent être le fait de riches particuliers qui, après un sacrifice à un saint, distribuent une partie de la viande. Mercier rapporte, à propos de Sīdī 'Īsā Mélika (cf. figures 51 et 52), un cas impressionnant :

> A Melika par exemple, une fois par an [dans les premiers jours d'octobre], les riches de la ville se cotisent pour acheter de douze à quinze chameaux. On les égorge tous en une fois [à l'ouest de la ville au bord d'un ravin proche de la porte de Mhammed Belkheir], en l'honneur de Sidna Aïssa, puis on fait autant de parts qu'il y a d'individus, grands et petits, dans la ville et on les distribue à chaque chef de famille.[120]

[119] *Ibid*., p. 2.
[120] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit*., p. 100.



Figure 52 : *Marabout Sidi Aissa, Melika*. Photographie. Source : CCDS/IX.W124-Ghardaïa.

Muṣalla et mausolées du cheikh Sīdī ʻĪsā b. Ismāʻīl[121] et de sa famille, dans le cimetière cheikh Sīdī ʻĪsā au nord du ksar de Mélika. C'est en l'honneur de ce saint et à côté de sa *muṣalla* qu'a lieu le sacrifice d'octobre. Les coupoles piriformes surmontées d'épis sont une variante plus monumentale des tombes des cheikhs au Mzab. Elles se trouvent aussi à Ouargla, El Goléa, Inifel et Touggourt[122].

Cette pratique s'apparente aux rites sacrificiels effectués par des individus aux mausolées isolés, hors des cimetières : des victimes sont consacrées aux saints et égorgées devant leurs *maqām*, usage « particulièrement généralisé » au Mzab selon M. Mercier[123].

L'essentiel de cette économie de distribution est cependant le fait des rassemblements collectifs, organisés sous l'égide des oulémas et qui ont lieu durant les visites à l'ensemble des cimetières, mais aussi durant celles rendues collectivement à chacun d'entre eux. Le phénomène a frappé les observateurs par son importance. M. Mercier décrit des réunions périodiques auxquelles se portent des « foules entières », selon lui il y en aurait trente-quatre par an (*ziyāra* et *mahaḍra* confondues) pour le seul ksar de Ghardaïa, soit plus d'une semaine sur deux en moyenne. Quelques décennies auparavant, Masqueray, frappé par ce spectacle, a donné une courte et esthétisante description d'une *mahaḍra*, qu'il nomme « fête des morts ».

> Le Mezâb a gardé la Fête des Morts. Ses tombeaux élevés au-dessus du sol, bâtis et alignés comme des monuments mégalithiques, sont encore couverts de bouteilles d'argile qui reçoivent parfois des libations funéraires en dépit de l'islamisme. Les saints,

[121] Sur ce cheikh, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻǧam īʻlām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. notice 700.
[122] E. DERMENGHEM, *Le culte des saints…*, *op. cit.*, p. 117.
[123] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab…*, *op. cit.*, p. 100.

> protecteurs de leurs fidèles, occupent au milieu du cimetière une place élevée. C'est là que le peuple se réunit à certains jours avec ses clercs. Des négresses apportent sur leurs têtes des plateaux de bois chargés de farine et de viande. Les clercs assis en cercle psalmodient. Le repas qui suit les chants, pris en silence, est un véritable banquet funèbre. J'ai assisté, par occasion, à une de ces réunions pieuses près de Ghardaïa. J'étais assis sur un tertre sablonneux, assez loin de la foule évidemment surprise de me voir assister à la manifestation de ses sentiments les plus délicats et les plus intimes.
> J'ai gardé un souvenir ineffaçable de cet « acte de foi », de ce lieu aride inondé d'une lumière ardente, de ces prêtres drapés dans leurs étoffes blanches au milieu des tombes, de ce peuple rangé en dehors sur la pente d'une colline, attendant la fin des prières et la bénédiction demandée à Allah pour les vivants et les morts.[124]

Les oulémas sont ici au centre. Ils président à cette cérémonie et en ordonnent les différentes phases. Selon Mercier, qui décrit une visite un vendredi de décembre, « si la réunion a eu lieu au cimetière Si Bou Djema, les tolbas se partagent en huit groupes, chaque groupe récite un huitième du Coran et la récitation complète du livre dure de [la prière de l'*'aṣr*[125] à celle du *Maġrib*[126]] »[127]. Après la prière collective vient le temps du partage :

> Entre temps, les fidèles ont afflué, les chemins se sont remplis de monde et, de tous côtés, on voit arriver des ânes et des serviteurs chargés de victuailles. Celles-ci constituent le produit des noubas ou simplement des *sadaqat*, c'est-à-dire des donations bénévoles accomplies en dehors des noubas constituées au profit des cimetières.
> L'oukil[128] de la mosquée et les clercs procèdent au partage. Parts connues et fixées pour chaque *maḥadra*. A la fin, les tolba se divisent par groupe pour déguster les dattes et la viande avec ceux qui les ont apportées : le couscous est en grande partie abandonné aux pauvres qui ont accouru. Pendant ce grand repas, le chaouch récite la *fatiha* et un des plus vieux des *azzaba* termine par une prière spéciale dans laquelle il demande à Dieu de rendre bons les vivants et de « recevoir dans son giron les musulmans et les musulmanes qui sont morts »[129].

Autre élément central, qui montre également le lien intime entre économie de salut et distributions ; le *Coran*, qui est récité en entier avant la distribution, et dont la première sourate est récitée au début du repas. Dieu est également rendu présent par l'invocation qui lui est adressée et qui désigne l'objectif de la réunion. En retour des distributions, les récipiendaires prient Dieu et récitent la *fātiha* pour ceux qui sont morts parmi les gens qui ont fondé la distribution[130]. Dans ces cultes, c'est aussi une société qui se donne à voir : seuls les

---

[124] Emile MASQUERAY, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb*, Aix-en-Provence, Edisud, 1988, p. 37-38.
[125] Prière du milieu de l'après-midi.
[126] Prière du coucher du soleil.
[127] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 95.
[128] *Wākīl*, celui des *'azzāba* qui est chargé de la gestion des revenus et des biens de la mosquée.
[129] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 96.
[130] H. PARMENTIER, « L'entraide chez les berbères ibadites du Mzab », *IBLA*, 33, trimestre 1946, p. 41-49.

hommes sont là, mais les hiérarchies sont respectées, dans l'espace comme dans la distribution des biens. D'une part, les oulémas contrôlent la distribution et prélèvent leur part – visiblement la meilleure –. Ils la partagent avec ceux qui ont apporté les offrandes, c'est-à-dire ceux qui ont les moyens de faire des aumônes. D'autre part, les bénéficiaires de la charité, « les pauvres », ne sont pas nécessairement ibadites. Les ethnographes remarquant à plusieurs reprises que les populations arabophones et malékites se joignent aux distributions[131]. A la fin de la période envisagée, en 1956, un administrateur note toujours qu'

> un prolétariat important […] végète à l'affut […] d'un maaruf. Il est d'abord constitué par un nombre important de vieilles femmes […] et par de nombreux étrangers (provenant surtout d'Ouargla et d'El Goléa) attirés par les activités commerciales du M'zab et par la charité du Mozabite qui dans les maaruf et dans les distributions faites à la Mosquée est plus généreux qu'on ne croit[132].

La bipartition simplificatrice entre *'amma* et la *ḫaṣṣa* est toutefois rejouée et partiellement subvertie par l'économie du salut : les oulémas sont aussi redevables de leurs offrandes aux riches, qui bénéficient en retour des prières des oulémas comme des nécessiteux et jouissent de l'attention des lettrés, partageant leur repas avec eux. Ce complexe échange de nourriture, de biens de salut et de respectabilité peut sans doute expliquer que « personne ne songe à se soustraire au paiement de ces redevances »[133].

Ces *ma'rūf* apparaissent très organisés et les distributions ont deux origines. Elles sont constituées, d'une part, d'aumônes ponctuelles (*ṣaḍaqa*), notamment liées aux grands événements de la vie familiale (décès, mariage, naissance, un fils qui a appris par cœur une partie du Coran) et, d'autre part, de redevances en nature provenant de biens habous, ce que l'on appelle au Mzab *tnuba*. Cette double origine est synthétisée dans les manuscrits sur les *ziyārāt* : mausolée par mausolée, le récit de la légende qui y est liée est conté, puis le calendrier des visites est donné, suivi de la description des biens qui y sont distribués. A la fin suit la formule : « venus en grande partie de fondations pieuses [*ḥubūs*] et d'aumônes nombreuses ».

---

131 Motylinski est le premier à en faire la notation : « ces mendiants appartiennent presque tous aux fractions arabes qui vivent autour des ksours du Mzab ». Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques sur le Mzab. Guerrara depuis sa fondation*, Alger, Adolphe Jourdan, 1885, p. 30. Il est relayé ensuite par A.-M. Goichon, qui remarque plusieurs fois le caractère partagé de ces pratiques. A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 160-161 et 252. Le témoignage de M. Mercier va plus loin, permettant d'établir que les populations malékites de Ghardaïa « ont aussi des ma'rouf ». M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit.*, p. 97. Tout ceci invite à interroger l'existence de pratiques qui ont pu unir les différentes populations de la vallée. En revanche aucune mention n'est faite de cultes partagés avec les populations juives.

132 ANOM/OA//96/45, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1955-janvier 1956.

133 M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab…*, *op. cit.*, p. 130.

Donation d'un genre spécifique à la jurisprudence ibadite, la *tnuba* (pl. *tīnūbāwīn*)[134] est une redevance en nature dont un constituant grève, de façon régulière et perpétuelle, un bien, habous ou non, de son vivant ou par testament[135]. Si le bien frappé par cette redevance perpétuelle n'est pas habous, la *tnuba*, qui ne le rend pas inaliénable, se transmet avec lui (par succession ou cession)[136]. La nature de la redevance n'est pas déterminée par celle des revenus produits par le bien (pour une maison par exemple, une certaine quantité de couscous et de viande), mais il s'agit souvent d'une part directe de ses fruits : un nombre donné de régimes de dattes pour un palmier, ou un nombre d'outres d'eau pour un puits... La destination en est spécifiée dans l'acte de fondation. Il est en général établi, pour assurer le ravitaillement des repas donnés durant les visites pieuses aux cimetières (*ziyāra*), les réunions aux mausolées (*maḥaḍra)*, ou dans les mosquées, durant le mois de ramadan. « C'est, bien entendu, faire acte pie que d'établir une nouba et cette habitude est si ancrée dans les mœurs, que certains biens sont souvent grevés d'un nombre élevé de noubas »[137].

Comme pour un habous, l'administrateur (*mutawallī*) est désigné par l'auteur de la fondation : il est chargé d'entretenir le bien et doit veiller à l'exécution des clauses de l'acte de fondation. Il agit sous la surveillance du *wakīl* (gestionnaire) de la mosquée, qui peut aussi être désigné directement administrateur du bien. Le terme de *wakīl* est assez courant en arabe, mais, au Mzab, il désigne dans chaque ksar le responsable des habous constitués au profit de la mosquée, des cimetières et des mausolées. Depuis l'imposition de la domination française, le *wakīl* travaille en théorie sous le contrôle du *qāḍī*, tient les écritures pour son compte et se réfère à lui. Dans les faits, non seulement il reste nommé par – et parmi – les membres de la *ḥalqa* des *'azzāba*, mais il ne présente pas ses comptes à l'administration[138]. Tout ceci

---

[134] Ce terme de berbère mozabite est constitué sur une racine arabe. Selon Marcel Mercier, « leur appellation est assurément empruntée à l'arabe : nouba signifie tour, tour de rôle et ce mot rappelle justement le caractère de renouvellement de la prestation. » cf. M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit*., p. 106.

[135] La *tnuba* a peu attiré l'attention des chercheurs depuis la thèse que Marcel Mercier a consacré aux *ḥabūs* au Mzab. M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit.* ; Pour quelques compléments, se référer à E. FELIU, *Etude sur la législation des eaux dans la Chebka du Mzab*, Blida, A. Mauguin, 1908 ; H. PARMENTIER, « L'entraide chez les berbères ibadites du Mzab »..., *op. cit*.

[136] Le bien peut être dégrevé de cette rente par versement à la mosquée d'une quotité fixée par le constituant.

[137] M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit*., p. 109.

[138] Cf. chapitre 1 de cette thèse. Un rapport de 1920 précise en outre que « Les instructions du Gouverneur Général de l'Algérie du 1er novembre 1882, relatifs aux comptes des Conseils des mosquées abadhites à soumettre au visa annuel de la Commission municipale, n'ayant pas encore été appliquées, pour ne pas froisser les susceptibilités des Tribus en matière religieuse, aucun changement n'est à prévoir dans l'attitude des Tolbas à notre égard. » cf. ANOM/OA//87, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1920.

explique l'observation faite à plusieurs reprises, de l'importance de la gestion des *tīnūbāwīn* et des habous de la mosquée et des divers sanctuaires dans le service des *'azzāba*[139].

Le *wakīl* veille à ce que toutes les fondations soient exécutées intégralement. Il enregistre les *tīnūbāwīn* et gère les recours. Au moment de réunir celles-ci, chaque *tnuba* est apportée au *wakīl* qui coche sur un registre tous les envois et s'assure de l'honorabilité de l'envoyeur : il serait illicite d'accepter une *tnuba* d'un être indigne du titre de musulman[140]. Motylinski décrit la procession des dons au *wakīl*.

> Sa liste en main, [il] vérifie d'un coup d'œil la nature et la quantité des denrées apportées et les fait classer par de jeunes tlamids[141]. La foule grossissante et toujours silencieuse se range derrière la ligne des tolbas ; les régimes de dattes, les plats de *taam*[142], les quartiers de viande cuite continuent à s'entasser, jusqu'à ce que la liste des donateurs soit épuisée »[143].

Des évaluations effectuées par l'administration militaire dans les années 1880, au début de la domination française – au moment où il a été décidé de laisser la jouissance et la gestion des habous de la mosquée aux *'azzāba*[144] –, permettent toutefois d'évaluer les *tīnūbāwīn* et les habous des lieux de culte ibadites au Mzab. Les sources manquent pour des croisements, ainsi que les indications sur les conditions de production de ces statistiques en territoire nouvellement conquis. Elles sont probablement imprécises et ne constituent que des ordres de grandeur. Elles permettent, malgré ces limites, de constater qu'habous et *tīnūbāwīn* confèrent une grande force économique aux oulémas qui les contrôlent et sont capables grâce à eux de redistribuer des quantités considérables de nourriture[145].

Pour Ghardaïa, Mercier distingue les habous affectés à la mosquée et ceux dont bénéficient les autres lieux de prières : cimetières et mausolées, *maqām*, *muṣalla* et tombes. La mosquée domine cette pyramide, bénéficiant de palmiers, de régimes et d'eau, alors que

---

[139] Cette affirmation de Motylinski est relayée par le mémoire de DEA de Salah Bendrissou. cf. A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques…*, *op. cit.*, p. 29 ; et CAOM/08H09 et 22H13, références citées par Salah BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962 : un exemple d'école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, Saint-Denis, 1994, p. 15.

[140] M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit.*, p. 121-122.

[141] *Ṯalamīḏ*, les élèves de l'école coranique et les irû.

[142] Couscous.

[143] A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques…*, *op. cit.*, p. 29-30. Il y a fort à parier que les cahiers de compte des *ḥalqa* existent toujours dans les archives de ces dernières. Encore peu conscient de leur intérêt potentiel durant nos terrains, nous n'avons pas essayé de les consulter.

[144] Point évoqué au chapitre I de cette thèse.

[145] Dans sa thèse de droit, Marcel Mercier qui communique des données explique qu'elles ont été élaborées « il y a quarante ans environ », soit au début des années 1880, au moment de l'imposition de la domination française. Il affirme les reproduire d'après une étude conservée « aux archives de la Direction du personnel des Affaires indigènes des Territoires du Sud ». Nous ne les avons pas vues directement aux ANOM à Aix. M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite…*, *op. cit.*, p. 113.

les cimetières et divers sanctuaires ne jouissent que de denrées périssables : pain, semoule, beurre, dattes et moutons.

Palmiers	Régimes de dattes	Blé et orge (pain) en hatsia[146]	Outres d'eau (guelba) [147]	Observations
4 000	8 000	120	4 500	En été (3 mois)
			900	Ramadan[148]

Figure 53 : biens *ḥabūs* et *tīnūbāwīn* affectés à la mosquée de Ghardaïa[149].

Blé (pain) en guelbas[150]	Blé (couscous) en hatsia[151]	Beurre (kg)	Moutons	Dattes (qx)
63	1 225	1404	307	132

Figure 54 : *tīnūbāwīn* affectés à l'ensemble des cimetières et mausolées de Ghardaïa[152].

Un tableau, en annexe de cette thèse, présente les *tīnūbāwīn* affectés à chacun des cimetières et des mausolées de Ghardaïa. La disparité entre les richesses de ces lieux de visites est très grande. Parmi les cimetières, 'Ammī Sa'īd est, de loin, le mieux doté, pour toutes les sortes de denrées : lui sont affectés 15 guelbas de 20 litres de blé à moudre, 400 *hatsia* de 10 litres de blé à rouler, 400 kg de beurre, 100 moutons et 20 qx de dattes. Motylinski, en 1885, affirme qu'au seul cimetière 'Ammī Sa'ī d,

> lors de la mahadra de l'hiver, 2 500 hatsia de blé roulé en taam et autant de tabegs de viande ; chaque tabeg représente le quart d'un mouton. Il est donc apporté dans une même journée à ce seul cimetière la valeur de 240 hectolitres de blé et de 630 moutons[153].

A voir cela il n'est pas étonnant que les visites pieuses à ce cimetière aient particulièrement attiré l'attention des observateurs européens. 'Ammī Sa'īd est suivi, d'assez loin, par les cimetières Cheikh Bālḥāğ Dāwūd et Bābā ū Lğamma qui, pourtant bien dotés, jouissent de moitié moins de denrées. La disparité peut être bien plus forte. Ainsi, le petit cimetière de cheikh 'Īsā ū Isī dispose de 15 fois moins de blé à pain que 'Ammī Sa'īd, 1/40e de son blé à rouler en couscous, 40 fois moins de beurre et 3% seulement de ses moutons… Cette inégale capacité de redistribution des cimetières marque sans doute une différenciation économique assez forte entre fractions tribales, ainsi qu'une différence de statut : la capacité d'une fraction tribale à doter richement son cimetière et à entretenir ainsi un grand nombre

146 La hatsia vaut 10 litres.
147 La guelba équivaut à 18 à 20 litres environ.
148 Selon Motylinski, « la mosquée de Ghardaïa a, pour chaque jour de ce mois, 80 guerbas d'eau-habous. Cette eau est mise à la disposition des fidèles au moment de la prière du soir ; elle doit être consommée sur place et ne doit pas servir aux ablutions ». A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques*..., *op. cit*., p. 29-31.
149 Source : M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit*., p. 114.
150 La guelba équivaut à 18 à 20 litres environ.
151 La hatsia vaut 10 litres.
152 Source : M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit*., p. 115.
153 A. de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques*..., *op. cit*., p. 29-31.

d'oulémas compte certainement dans son prestige. En retour, la renommée d'un saint contribue certainement à faire de son cimetière un bénéficiaire privilégié de dons.

En ce qui concerne les mausolées, leurs dotations sont aussi variables et donnent un indice de leurs spécialisations sociologiques, de leur prestige ou de la popularité de leurs saints. Le *maqām* de Bābā Sa'ad, par exemple, celui où sont quotidiennement effectuées des distributions pour les cultivateurs au retour de la palmeraie, reçoit en *tnuba* autant de quintaux de dattes que le plus riche des cimetières, 'Ammī Sa'īd : ces distributions quotidiennes jouent sans doute un rôle important dans la vie locale et le saint fait certainement l'objet d'une grande dévotion. Au mausolée Tawālawālt, l'essentiel des dons est destiné à des distributions de couscous : blé à rouler et beurre. Sans doute y prend-on des repas, comme au *maqām* de 'Ammī Mūsā.

Au total, dans les années 1880, les biens habous des mosquées et cimetières des sept ksour comprennent, en immeubles et en dons mobiliers annuels : 10 300 palmiers, 23 300 régimes de dattes, 6 867 *hatsia* de 10 kg de pain, 4 934 kg de beurre et 2 305 moutons[154]. Un tableau donnant le décompte de ces biens ksar par ksar, présenté en annexe de cette thèse, permet de mesurer les disparités : les ksour les plus importants démographiquement et économiquement, Ghardaïa, Guerrara et Béni Isguen s'illustrent par la richesse de leurs mosquées et cimetières, Mélika tenant également un beau rang. Ghardaïa, Guerrara et Mélika possèdent les ¾ des palmiers et les ¾ des régimes de dattes affectés aux lieux de culte ibadites de la région. Béni Isguen détient à elle seule la moitié du blé, à rouler ou à moudre, ainsi que des moutons des mosquées et cimetières de la vallée. La différence de composition entre les habous de lieux de culte de Ghardaïa et ceux de Béni-Isguen est très nette. Elle est sans doute l'indice de spécialisations économiques divergentes. La richesse de Béni-Isguen ne proviendrait pas de l'exploitation de sa palmeraie, bien plus petite que celle de Ghardaïa, mais davantage du commerce, notamment avec le Tell producteur de céréales.

Ksar	**Palmiers**	**Régimes de dattes**	**Blé (couscous ou pain), en hatsia**	**Beurre (kg)**	**moutons**
Ghardaïa	4 000	8 000	127	1 404	307
Beni Isguen	800	1 500	3 200	1 830	1 120

Figure 55: biens *ḥabūs* et *tnuba* affectés aux mosquées et aux cimetières de Ghardaïa et Béni-Isguen[155].

Certaines visites pieuses et distributions constituent donc de véritables festins, en rupture avec le rythme ordinaire, alors que d'autres inscrivent la communion avec le saint dans le quotidien. La fortune matérielle des mosquées, cimetières et mausolées assure en

[154] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 97.
[155] Source : M. MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite*..., *op. cit.*, p. 114.

retour aux oulémas la capacité d'assurer effectivement le rôle spirituel et social qui leur est reconnu : dans une forme de prédiction auto-réalisatrice, les biens de salut promis aux riches donnent aux oulémas de quoi entretenir une partie de la population dans le besoin. Cette place de la nourriture dans les visites pieuses collectives évoque sa centralité dans bien des pratiques rituelles, en islam ou non.

Même s'il s'adosse sur une jurisprudence spécifique en matière de habous, ce phénomène d'aumône et de distributions n'est pas propre aux ibadites : le rôle dévolu à la mosquée de chacun des ksour et aux *'azzāba* qui en ont la gestion est très comparable à la fonction remplie par les zaouïas ailleurs dans le Maghreb. N. Michel, dans le cadre de son étude sur l'économie de subsistance dans le Maroc du XIXe siècle, donne l'évaluation faite par Charles de Foucauld en septembre 1883 des revenus de la zaouïa de Bouja'd, dans le Tadla marocain : « Les offrandes de blé, apportées le jour du souq, se sont montées le 30 août à 200 charges de chameau, le 23 août à 400, soit en tout environ 1 500 qx. » A en croire C. de Foucauld, la zaouïa aurait pu avec ces seuls dons en blé, collectés en deux semaines, nourrir pendant un an près d'un millier de personnes[156].

Les chiffres dont nous disposons pour le Mzab datent aussi des années 1880, mais le phénomène s'est vraisemblablement maintenu intact jusqu'aux années 1960. Cela se vérifie au Maroc, où Jacques Berque a effectué, dans les années 1950, un « Essai d'évaluation des revenus annuels réguliers de Lalla Aziza », la sainte des Seksawa. Les revenus réguliers de Lalla 'Azīza, perçus sur une population comparable à celle du Mzab, environ 45 000 habitants, s'élèvent à 67,4 qx d'orge, 28,5 qx de maïs, 58 kg de beurre, 21 750 noix, 106 ovins ou caprins, six à huit bovins[157]. Il ajoute que par ailleurs le montant des offrandes versées est dix fois supérieur. Poursuivant son investigation sur « le fisc de la sainteté »[158], il évalue les revenus d'un autre sanctuaire, celui de Si Mḥand, saint d'Ammern. Dans les années 1950, ils sont perçus sur 25 villages et environ mille foyers et s'élèvent à 63 qx d'orge, 26 qx de maïs, 161 kg de beurre, 12 000 noix, trois moutons et un bœuf[159].

Les cimetières, les monuments et les lieux associés aux visites pieuses tiennent une place centrale dans la vie de la vallée. Symboliquement, ils sont des lieux de communion et de célébration des populations du Mzab autour de leur histoire. Centraux dans le paysage, dans le

---

[156] Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistances : le Maroc précolonial, vol. 1*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1997, p. 344.
[157] J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*..., *op. cit.*, p. 288.
[158] *Ibid.*, p. 285.
[159] *Ibid.*, p. 307.

rythme annuel et dans l'économie locale, les cimetières et les lieux de culte constituent, au même titre que le marché ou la mosquée, des espaces publics. Par la spécialisation sociologique des cultes, enfin, ils constituent aussi des espaces de pratiques religieuses plus individuelles et potentiellement moins soumises aux normes édictées par les spécialistes du religieux que sont les *'azzāba*. Contrôler ces espaces centraux de la vie sociale et religieuse constitue un enjeu central, d'orthodoxie comme économique, pour les oulémas. C'est là qu'un des épisodes centraux de la confrontation – doctrinale et politique – entre les oulémas se réclamant réformistes et leurs adversaires se déroule à partir des années 1930.

II. REFORME DES PRATIQUES CULTUELLES ET POLEMIQUES : LA LUTTE DES OULEMAS POUR LA CAPACITE A DIRE LA NORME

Dans le Mzab des années 1930 et 1940, un des principaux éléments du clivage entre les réformistes et leurs adversaires est la question des visites pieuses. Les réformateurs en condamnent fermement la pratique, ce qui donne lieu à d'importantes mobilisations, qui se retrouvent aussi dans le nord du pays, en milieu sunnite. Elles ont fait l'objet d'études qui, soit mettent en avant les fondements théoriques de la critique réformiste, dans une visée parfois apologétique[160], soit au contraire soulignent le fondement culturel, le changement de vision du monde qu'elles reflètent, mettant en avant l'intériorisation du regard européen dont elles résultent[161].

Les polémiques autour des visites pieuses au Mzab revêtent à la fois une dimension doctrinale, culturelle, sociale et économique. Il importe de ne pas dissocier celles-ci dans leur analyse et leur mise en contexte. L'étude des controverses et des mobilisations au Mzab fait ressortir trois facteurs. Premièrement, la centralité des ces pratiques et le fait qu'elles constituent un domaine autonome des colonisés expliquent la virulence de la compétition des élites pour leur contrôle. Deuxièmement, la formulation des polémiques en termes d'« orthodoxie » indique l'enjeu des luttes : les oulémas sont en compétition pour contrôler la capacité à énoncer la norme, une capacité qui n'est pas uniquement dogmatique mais aussi

---

[160] A. MERAD, *Ibn badis commentateur du coran…*, *op. cit.* ; A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*
[161] F. COLONNA, *Les versets…*, *op. cit.* ; J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.* ; James MCDOUGALL, « Etat, société et culture chez les intellectuels de l'islâh maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de l'arriération'' », *in* Odile MOREAU (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIXe-XXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 281-306.

financière. C'est là le troisième axe, l'enjeu économique de l'histoire, qui détermine aussi la capacité à financer la lutte, à disqualifier l'autre.

A. La polémique autour des visites pieuses

Les luttes autour des *ziyārāt* au Mzab sont particulièrement virulentes et prennent parfois l'aspect d'un clochemerle saharien. Cette virulence doit toutefois être contextualisée finement : les accusations émises à l'encontre des cultes ne sont pas si neuves et sont en partie consensuelles. Il est nécessaire de prendre pleinement au sérieux la critique dogmatique pour percevoir la nouveauté et comprendre ce qui a pu mobiliser autant les populations locales.

1. Des critiques violentes et clivantes

Les luttes autour des visites pieuses au Mzab sont particulièrement fortes au milieu du XXe siècle. Elles constituent l'un des épisodes de la bipartition du Mzab entre les réformistes et leurs opposants.

Des luttes fortes et médiatisées

Du milieu des années 1930 au milieu des années 1940, les rapports de l'administration locale au Mzab mentionnent très régulièrement des esclandres et des luttes ayant les cimetières pour cadre ou les visites pieuses pour objet. A la fois sujet de discorde et espace d'expression partisane et politique, les cimetières et les pratiques qui s'y déroulent sont placés au centre des tensions entre populations mozabites. De la simple critique à la bagarre collective, en passant par la destruction de mausolées, la gamme des mobilisations est large. L'administration prête attention à ce qu'elle perçoit comme un désordre et comme la menace d'une contestation des administrateurs locaux sur lesquels elle s'appuie. La défense comme la prohibition des pratiques liées aux morts et aux saints constituent cependant un enjeu d'importance et qui dépasse la question des relations entre colonisés et administration.

Le premier incident dont les sources coloniales portent la trace a lieu au printemps 1935, à Berriane. Le rapport annuel, envoyé par le chef d'Annexe à ses supérieurs, expose :

> Au mois de mai, Bayoud Hadj Brahim, de Guerrara, s'est rendu à Berrian faire des conférences dans le but d'expliquer le nouveau rite qu'il désire instaurer dans le pays. Son passage fut marqué par divers incidents à la mosquée et au cimetière ibadite[162].

L'exposé d'un officier des Affaires indigènes est plus précis. Il évoque un « déchaînement de passions au Mzab » en avril 1935,

[162] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1935.

> à l'occasion d'un séjour effectué par le cheikh Bayoud à Berriane et au cours duquel, passant de la parole aux actes, il aurait, selon ses adversaires, profané des tombes en leur enlevant ou en leur faisant enlever, les ornements qui les garnissaient et en détruisant les *merhab* surmontant certaines d'entre elles, sous le prétexte qu'il s'agit là d'usages non conformes aux textes de la religion et contraires à une bonne interprétation de la doctrine, de même que les chants des morts aux enterrements et autres pratiques paraissant provenir davantage du paganisme que de l'islam du Prophète et des Pieux Compagnons[163].

Tous les éléments de la controverse sont ici posés : des accusations virulentes sont portées contre les pratiques rituelles autour des morts, jugées hétérodoxes. Ces rapports sont les seules traces de propos tenus oralement[164]. Bayyūḍ rejette des pratiques qu'il juge n'être fondées ni sur le *Coran*, ni sur la *sunna*. L'accusation rapportée de « paganisme » renvoie probablement à l'idée de cultes s'enracinant dans l'antéislam, la *ǧāhiliyya*. En écrivant que le cheikh ou ses partisans auraient enlevé « les ornements qui [...] garnissaient [les tombes] et en détruisant les *merhab* (sic) surmontant certaines d'entre elles », l'administrateur opère une confusion entre deux pratiques des visites pieuses. Les « ornements » des tombes relèvent des honneurs rendus aux morts (cf. figure 56) : aux yeux des réformistes, leur érection irait à l'encontre de l'égalité des croyants, morts comme vivants, face à Dieu. Les « merhab » (*miḥrāb*) qui ornent certains mausolées de saints signalent, quant à eux, à l'orant la direction de La Mecque. Ils sont l'indice que des prières rituelles y sont effectuées. Aux yeux des réformistes, cette pratique revient à confondre mausolée et mosquée et à adresser des prières rituelles à un autre que Dieu, accusation fréquemment formulée par les oulémas réformistes en d'autres contextes.

L'épisode provoque un « déchaînement de passions », des plaintes sont enregistrées pour viol de sépulture et la *ḥalqa* de Béni-Isguen excommunie les responsables[165]. Cela n'intervient pas à Berriane par hasard : 1935 est l'année où la majorité de la *ḥalqa* de Berriane bascule du côté réformiste et c'est elle qui « fait enlever, sans autre forme de procès, les édicules, ornements et accessoires que de pieuses mains avaient posés sur les tombes de leurs morts[166] ». Le ksar est déjà acquis à la cause des réformistes[167]. L'expression « passant de la

---

[163] Cdt Terrier, « Les Mozabites face au monde musulman contemporain », 15 août 1939 (CCDS - XM 101).
[164] Peut-être y en a t-il aussi des traces dans le *tafsīr* du cheikh Bayyūḍ, ou l'une ou l'autre de ses conférences, mais l'ensemble est postérieur, daté des années 1970. Cf. Ibrāhīm b. ʿUmar BAYYUḌ, *Fī riḥāb al-Qurʾān*, Guerrara, Ǧamʿiyyat al-turāṯ, 1995-2005, 15 volumes ; Ibrāhīm BAYYUḌ, *Al-muǧtamʿ al-masǧidī*, Ghardaïa, Al-maṭbʿa al-ʿarabiyya, 1989.
[165] Bibliothèque du cheikh Ḥawāš : Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969, p. 29.
[166] Bibliothèque du cheikh Ḥawāš : *Ibid*.
[167] Sur la conquête progressive des ksour par les réformistes, cf. le chapitre V de cette thèse.

parole aux actes » est l'indice que Bayyūḍ avait depuis déjà quelques temps émis des critiques à l'encontre des visites pieuses. Aujourd'hui, les tombes des cimetières ibadites de Guerrara et Berriane ne portent aucun ornement, mais il est difficile d'en conclure quoi que ce soit sur l'efficacité, au moins immédiate, de la prédication. Les sources ne permettent pas de déterminer avec certitude si cet aspect « réformé » des cimetières des deux ksour périphériques remonte aux destructions des années 1930 ni si un épisode comparable a eu lieu à Guerrara.



Figure 56 : tombes ornées du cimetière de Berriane. Photographie non datée (avant 1935 ?). Source : CCDS.

Non datée, cette photographie représente le cimetière de Berriane, au pied du ksar. Elle a été prise avant 1935 puisque les ornements des tombes des oulémas sont ici très visibles.

Le terme de « profanation » renvoie à la force symbolique de ces destructions, qui, elles-mêmes, reflètent de fortes controverses doctrinales. Il s'agit d'une déclaration de guerre contre le culte des saints et la visite des morts, et qui n'est pas sans rappeler les destructions perpétrées, en 1924 et 1925, par les partisans d'Ibn Séoud à La Mecque et Médine, contre les monuments jusqu'alors honorés comme étant en rapport avec les compagnons de Muḥammad, sa famille ou des saints, notamment au cimetière al-Baqī'[168]. Il n'y a pas d'autres traces de destructions de mausolées ou de tombes dans les sources de cette thèse, alors qu'il est clair que de nombreux mausolées étaient ornés et comportaient des *miḥrāb* : la description donnée, dans le premier quart du XX^{e} siècle, par le manuscrit sur les visites pieuses de Ghardaïa

[168] Cf. B. WINDER, « Makka », *in EI^{2}*, Leiden, Brill, 1991, vol.VI, p. 151 ; et B. WINDER, « Al-Madīna », *in EI^{2}*, Leiden, Brill, 1986, vol. V, p. 994.

mentionne la présence d'un *miḥrāb* sur quasiment chaque mausolée évoqué[169]. Les réformistes ont probablement adopté une tactique plus prudente dans les ksour qui leur étaient moins acquis, laissant par exemple les mausolées se dégrader lentement sans entretien plutôt que des les détruire. La différence actuelle de morphologie entre les cimetières de Berriane et Guerrara, apparemment « réformés », et ceux des autres ksour, où des mausolées persistent, est l'indice de l'inégale réception de l'entreprise réformiste au Mzab.

Dans l'immédiat, le traité apologétique écrit par le cheikh Bābā ū Mūsā en 1936-1937, en réponse aux accusations du cheikh Bayyūḍ, est l'indice de la virulence de la controverse. Les opposants aux réformistes se sont sentis sommés de justifier le bien-fondé de leurs pratiques. Qualifiant l'action des réformistes contre les visites pieuses, Bābā ū Mūsā déclare : « ils exagèrent dans le blâme (*inkār*) contre elles et abusent de manière détestable (*yuṭa'anūn […] ṭa'anān fāhišān*) en cela »[170]. Le mot d'*inkār* est particulièrement fort. Dérivé du verbe *ankara*, qui signifie « rejeter », « désapprouver », il s'apparente au terme « *munkar* », lequel désigne les actes répréhensibles que le croyant, suivant une prescription coranique, doit rejeter, pour lui-même comme pour les autres, cette obligation pesant dans la tradition ibadite sur une gamme particulièrement large de croyants[171]. Le mot sert aussi, dans la science du *hadith* à désigner des *hadith* fabriqués, falsifiés[172]. Par-delà les effets rhétoriques, il renvoie à un rejet radical, un véritable reniement de ces pratiques.

Le cheikh reproche tout particulièrement aux réformistes la publicité qu'ils donnent à leurs accusations et aux divisions des Mozabites : « allant jusqu'à publier cela dans leurs journaux afin que chacun (« *kull man 'alā wağh al-arḍ* », littéralement « tous ceux qui sont sur la face de la terre ») puisse lire leurs calomnies, leurs reproches à l'égard de leurs maîtres les pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣaliḥ*) »[173]. Il mentionne nommément le n° 78 du journal *al-Umma*, dans lequel Abū al-Yaqẓān s'est livré en effet à une critique en règle contre « les responsables du Mzab, ses oulémas et ses riches », trop occupés, entre autres, par leurs pratiques aux cimetières[174]. La virulence de la polémique et les manières fortes employées par les réformistes sont confirmées lorsque le cheikh s'élève contre la destruction des

---

[169] A propos du mausolée du cheikh 'Ammī Sa'īd par exemple : « voici ce que l'on dit lorsque l'on est en face du *miḥrāb* et du mausolée (*ḍarīḫ*) du šayḫ 'Ammī Sa'īd bin 'Alī al-Ḫayrī al-Jarbī, qui se trouve à l'angle au sud-est de l'oratoire. » B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 2.

[170] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 85.

[171] M. Cook note qu'elle s'applique même, selon les savants ibadites, aux femmes et aux esclaves. Cf. Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 393-403.

[172] G. H. A. JUYNBOLL, « Munkar », *in EI*², Leiden, Brill, 1993, vol.VII, p. 576-577.

[173] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 85.

[174] *AU*, n° 78, 9 juin 1936 « Aux hommes du Mzab, et à ses penseurs ».

sanctuaires : il y voit le signe que les « gens des innovations blâmables » sont bien « des ennemis de Dieu » (*fa-hum min ā'dā' Allāh*)[175].

Les cimetières, espace symbolique disputé

Les scandales autour des cimetières et des mausolées émaillent dès lors la période : début 1939, un ancien cadi de la mahakma ibadite de Ghardaïa, 'Umar Ṭabbaḫ décède. Il est membre de l'association *al-Iṣlāḥ* et son enterrement est l'occasion d'un bras de fer entre les réformistes et les *'azzāba* :

> Au cours des obsèques, le nommé Baghbagha, vice-président de l'Association, rentré le 12 janvier d'un voyage dans les Territoires du Nord, via Touggourt, Biskra, prit la parole avant même que les Tolba aient eu le temps de le faire d'abord, selon l'usage. Ceci provoqua une réaction de la part de ces derniers. L'année commença par une querelle entre les indigènes des deux partis[176].

Cette querelle pour le respect des préséances n'est que la première d'une longue série. Fin janvier 1940, c'est à Ghardaïa, au cimetière 'Ammī Sa'īd qu'un « incident » a lieu, durant un enterrement. Le rapport de l'administrateur raconte :

> un indigène de la Djemaïet el Islah, le nommé Kesbi Hadj Aoumeur, mis en *tebria* refuse de se plier aux coutumes religieuses et prenant à parti les *azzabas*, provoque un scandale. Il est l'objet d'une sanction pour tapage injurieux[177].

Cette fois-ci, c'est un membre de l'association *al-iṣlāḥ*, l'association réformiste de Ghardaïa, qui s'oppose aux pratiques des visites aux morts. Les accusations ne sont pas très développées : le fait qu'il se soit vu exclu par les *'azzāba* de Ghardaïa du nombre des croyants (« mis en *tebria* ») et de la solidarité qui les lie, signifie probablement qu'il a déjà été remarqué comme « réformiste », la *ḥalqa* de Ghardaïa étant très opposée à Bayyūḍ. Son « refus de se plier aux coutumes religieuses » peut renvoyer, soit au refus d'exécuter certaines pratiques liées à l'enterrement lui-même et que les réformistes jugent hétérodoxes, soit à des pratiques qui ont trait à l'autorité religieuse et à sa mise en scène. Même bref, cet épisode montre que le cimetière et ses rituels deviennent un espace politique de contestation des autorités religieuses. Comme en 1935, l'administration française prend fait et cause pour les opposants aux réformistes, ici les *'azzāba* de Ghardaïa, alors même qu'elle ne leur reconnaît aucune place dans son administration, ni aucune existence officielle.

---

175 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 108.
176 ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1939.
177 AWG, Annexe de Ghardaïa, année 1940, rapport annuel.

En 1946, ce sont à la fois les cimetières d'El Atteuf et de Ghardaïa qui sont le lieu d'une activité partisane forte. A El Atteuf, l'affaire dure en réalité depuis plusieurs années, mais l'agitation culmine de fin 1945 au printemps 1947. Les deux mosquées s'opposent : la mosquée du haut du ksar (*al-fawqānī*), étiquetée conservatrice, contre celle du bas (*al-taḥtānī*), tenue par les réformistes. Plusieurs rapports évoquent des « coups échangés » et deux camps, « dressés l'un contre l'autre »[178]. La pomme de discorde est la distribution des habous et des *tīnūbāwīn* : les repas et distributions effectués lors des visites pieuses sont accusés d'hétérodoxie.

A Ghardaïa, la même année, le scandale se déroule dans un cimetière, le jour de l'aïd *al-kabīr*. Il donne lieu à un long rapport du chef d'Annexe au commandant du Territoire. Le 7 novembre, il lui adresse, avec un courrier, le rapport manuscrit dressé, en français, par « l'Agha de Ghardaïa », « d'après [les] déclarations de trois chefs de fractions et notables ».

> Le mardi 5 de bonne heure, bien avant l'arrivée des Azzabas, les nommés Ramdane Brahim ben Salah, Imenassen Bouhoun, Addaoud Aoumeur ben Salah, Addaoud Brahim ben Aoumar étaient déjà assis au cimetière de Baelhadj Daoud à l'endroit où s'assoient habituellement les tolbas ; lorsque ceux-ci arrivèrent ils ne bougèrent pas : la lecture du Coran commença puis le pain et les dattes des aumônes commençaient à s'amasser pour être distribués : c'est à ce moment que se leva le nommé Bazmi Salah ben Bakir et fit le silence sur l'ordre de Ramdane Brahim ben Salah ; celui-ci se leva à son tour et commença un sermon, l'un des azzabas présents Bassaïd Ouali Bahmed ben Baba l'interrompit et lui ordonna de se taire, d'autant plus qu'il est dans la tebria. Il continua néanmoins un peu et s'assit ; c'est alors que se leva le nommé Addaoud Aoumeur ben Salah, également excommunié, le même taleb lui ordonna de s'asseoir, il tarda néanmoins. Le suivant Addaoud Brahim ben Omar se leva à son tour, mais un grand tumulte se produisit alors car il y avait de 4 à 500 personnes présentes ; pareil scandale ne s'était jamais produit, car la coutume veut que ne peuvent prendre la parole que les Azzaba qui ordonnent également la distribution des aumônes. Le pain et les dattes furent piétinés ; une discussion a eu lieu entre Raouf Salah ben Aoumeur et Daddi Baba Slimane ben Daoud du côté des progressistes et Belghanem Nacer ben El Hadj Hamu et Bahaz Daoud ben El Hadj Brahim de l'autre, en venant aux mains. Les vêtements de Belghanem et Bahaz furent déchirés, le nommé Daddi Baba Slimane ben Daoud précité et Ramdane Salah ben Brahim ayant crié aux gens chargés de la distribution des aumônes (imessourdas) de ne pas travailler, l'homme Boussaada Salah ben Slimane s'interposa et reprocha cette parole à Daddi Baba qui est de la même fraction que lui, celui-ci l'insulta grossièrement et alla le frapper s'il n'avait pas été retenu, c'est alors que s'interposaient Allout Salah Mezzaz Aoumeur, chef de fraction ; Nacer Hamou ben Daoud naïb et

[178] ANOM OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1946 ; ANOM OA//93/390, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, 16 novembre-21 décembre 1946 ; ANOM OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1946.

réussirent difficilement à ramener le calme ; Badlis Saïd, chef de fraction était également présent mais assis loin de cet endroit.
A mon avis cela a été prémédité par Ramdane Brahim ben Salah et ses acolytes, car le précité avait l'habitude avant ce jour d'aller au cimetière Ammi Saïd.
Vous connaissez les agissements de cet individu qui n'a aucun respect pour personne, et si une sanction n'est pas prise je crains que des troubles ne se produisent : il ne reste plus de prestige ni d'autorité avec les gens, d'autant plus que le délai d'un an fixé par vous à Ramdane Brahim ben Salah de n'assister à aucune réunion ne s'est pas encore écoulé[179].

La scène ne se déroule pas cette fois-ci à ʻAmmī Saʻīd, mais dans le cimetière de Bālḥāǧǧ Dāwūd. L'administrateur inclut cet épisode dans « la querelle entre çoff[180] réformiste et çoff conservateur » : cela se voit notamment au fait que les acteurs sont mis en *tabria*. Ibrāhīm b. Ṣāliḥ Ramaḍān, Imannāsin Buhūn, Addāwūd ʻUmar b. Ṣāliḥ, Addāwūd Ibrāhīm b. ʻUmar sont membres, ou proches, de l'association *al-Iṣlāḥ* et on sans doute été mis en *tabria* pour des faits comparables. Ibrāhīm b. Ṣāliḥ Ramaḍān a été élève de l'institut *al-Ḥayāt* avant la Seconde Guerre mondiale, puis enseignant à la médersa *al-Iṣlāḥ*. Il est au cœur de plusieurs plaintes et scandales dans ces années. Imanāsan Buhūn est aussi enseignant de l'école *al-Iṣlāḥ*. Avec ʻUmar Addāwūd, aveugle, il est impliqué dans un autre scandale l'année suivante[181]. Les protagonistes sont donc des habitués de l'activisme réformiste et ce n'est pas non plus par hasard que cet épisode et le précédent se déroulent à El Atteuf et Ghardaïa : ces deux villes sont très divisées entre réformistes et conservateurs. Un autre indice confirme la tension persistante entre les réformistes et leurs opposants : « Les esprits s'échauffent périodiquement », remarque qui, ajoutée à une « rixe » en juillet, sert à l'administrateur d'argument pour demander la prise de « sanctions rapides » destinées à « éviter que les troubles ne prennent plus d'ampleur ».

En ce jour d'aïd, les réformistes s'en prennent à l'ordre symbolique de la célébration : ils se sont installés à la place des *ʻazzāba* et tentent de prendre la parole publiquement, ce qui est la prérogative de ces derniers. Leur autorité est très ouvertement défiée : les réformistes ne leur cèdent pas leurs places et désobéissent aux ordres de l'un d'entre eux, Bāsaʻīd ū ʻAlī Bāḥmad b. Bābā. Ce refus des préséances et des prérogatives des oulémas de la *ḥalqa* va certainement de pair avec la contestation de leur savoir. Le tout se déroule, qui plus est, lors

---

[179] ANOM/OA//78/365, 7/11/46, scandale au cimetière. Cf. aussi ANOM/OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1946.
[180] Les « çoffs », souvent traduits par ligues, sont des associations, à géométrie variable, de segments tribaux. Les administrateurs emploient volontiers ce terme pour expliquer bien des faits, par une prétendue irréductible conflictualité des Berbères, mais les dynamiques à l'œuvre me semblent bien plus complexes.
[181] En octobre 1946, une plainte est adressée par 17 des 19 chefs de fraction de Ghardaïa contre Ibrāhīm Ramaḍān. L'ensemble des courriers le concernant et concernant ses comparses se trouve dans un dossier à son nom aux Anom. Cf. ANOM/OA//78/365 « contre Ramdane Brahim ».

d'une célébration publique, le jour de la plus importante fête du calendrier musulman et devant une foule importante.

L'un des militants réformistes fait taire la foule et les trois autres essaient successivement de prendre la parole : le terme « sermon » est utilisé. S'agit-il d'une traduction de l'arabe *ḫuṭba* ? Encore une fois, la parole réformiste ne nous parvient qu'à travers le double filtre de l'administrateur et de la langue française. Les protagonistes tiennent-ils un discours contre ces pratiques cultuelles ? La seule parole rapportée va dans ce sens. Il s'agit d'un appel aux *immesorḍa* (sg. *'amasrūraḍ*, terme berbère), les jeunes gens, mariés et connus pour leur moralité qui, sous les ordres des *'azzāba*, sont chargés de la surveillance, du maintien de l'ordre et de la sécurité du ksar et de l'oasis[182]. Ici, Ramḍān Ṣāliḥ b. Ibrāhīm les appelle à refuser de remplir leur fonction, la distribution des vivres. Une fois encore, les aumônes et le repas pris en marge du culte des saints sont refusés. Un aspect implicite – mais très prévisible – dans la description de ces affrontements est le clivage entre jeunes réformistes et vieux oulémas. C'est aux jeunes (les *immesorḍa*) qu'en appelle Ramḍān Ṣāliḥ b. Ibrāhīm. L'ordre segmentaire du ksar semble également entrer en jeu : Dādī Bābā est morigéné par un membre de sa fraction (*'ašīra*). Outre cette lutte générationnelle, les réformistes manifestent leur volonté d'imposer un ordre « islamique » dont ils seraient les garants.

La rapidité des événements et la violence de la mobilisation frappent : réformistes et conservateurs tentent mutuellement de s'imposer le silence et de faire entendre leur propre voix. Une « discussion » s'engage, qui dégénère très rapidement en bagarre, à l'issue de laquelle des vêtements sont en pièces. La source ne mentionne de perte que pour les « conservateurs » : les réformistes font-ils preuve d'une virulence particulière ou s'agit-il d'un biais de la source ? Toujours est-il que les insultes fusent de part et d'autre, même si les oulémas de la *ḥalqa* ne semblent pas prendre part à la mêlée. Ce ne sont pas non plus eux qui tentent de ramener le calme. Des notables de la *ǧamā'a* s'en chargent : un chef de fraction et un *nā'ib* (adjoint du caïd). Comme dans les épisodes précédents, l'administration se place du côté des *'azzāba* : « l'ordre ayant été troublé », 50 francs d'amendes sont infligés aux sept protagonistes, dont cinq sont étiquetés réformistes.

Les polémiques sont toujours aussi virulentes après une décennie et 500 personnes environ sont présentes à ces célébrations, certaines prêtes à les défendre avec vigueur : force est de constater que les critiques et les appels à la réforme des pratiques sont restés lettre

[182] CCDS, (cote 0126000003), « Azzaba, irwan, immesurda », notes dactylographiées de Pierre Cuperly, 19 pages.

morte dans une partie de Ghardaïa. Au mitan des années 1950, à Bou Noura, des troubles quant à l'ordre symbolique du cimetière ont toujours lieu, provoqués par des membres de l'association réformiste locale, *al-nūr*[183]. Ces mobilisations autour des pratiques des visites pieuses participent de la bipolarisation de la société locale[184]. A Ghardaïa, du contrôle des cimetières, la querelle passe à celle des dépouilles et de leur toilette funèbre : à l'automne 1950,

> les réformistes ont envisagé de désigner des tolbas de leur clan qui seraient chargés de laver leurs morts. Cette nouvelle a évidemment causé un véritable scandale dans les milieux conservateurs.[185].

Les réformistes, en refusant que les *'azzāba* de Ghardaïa lavent les dépouilles des leurs, s'en prennent à l'une des fonctions principales des *'azzāba*, parmi lesquels se trouvent les laveurs de morts. Le geste des réformistes revient à créer leur propre *ḥalqa*.

Comme dans les épisodes de la rupture du jeûne et du téléphone, la mobilisation est à la mesure du symbole, l'ordre social et l'ordre divin semblant bousculés par les initiatives réformistes. De même que les dates divergentes de rupture du jeûne du mois de ramadan et de célébration de l'aïd *al-ṣaġīr* clivent la société locale en deux camps très nets, la participation ou la condamnation des visites pieuses tend à constituer un marqueur d'appartenance ou d'opposition à un camp des réformistes. Une remarque du diaire des pères blancs, notée le 15 décembre 1944, le confirme :

> Le matin, visite du lieutenant-interprète Grima, de Médéa, interprète judiciaire dans le civil. […] Il vient accompagné de trois jeunes hommes mozabites de Béni Isguen apparentés au caïd [ibadite, de Béni-Isguen] Tirichine, qu'il a connus à Médéa. […] Ce sont trois jeunes modernistes, qui disent ne pas s'occuper de pratiques, comme la procession du printemps autour de l'oasis. Ils veulent changer tout cela, et marcher de l'avant, vers le progrès. Gare au rationalisme, au communisme, leur recommande le P. David[186].

Les réformistes ibadites rejoignent en cela les réformistes sunnites du reste du pays. L'importance que ces derniers accordent au même moment à la réforme des visites pieuses –

---

183 Le chef d'Annexe note « l'action d'un groupe réformiste de la ''Djamia En Nour'' qui a tenté de provoquer les Azzabas de la Mosquée de Bou Noura : un réformiste Daoudi Mohamed b. Omar, excommunié depuis plusieurs années s'est rangé au moment de la prière du côté des Azzabas tandis que des comparses du même çoff occupaient les premières places parmi les fidèles. Intervenant délicatement les assistants du çoff conservateur ont réussi à écarter l'excommunié dans le calme. D'aucuns prétendent que ce groupe avait l'intention de créer des désordres et de supplanter ''les vieilles barbes de la mosquée'' ». ANOM/OA//105 bis, bulletin de renseignement, mars 1954.

184 Evoquée au chapitre V de cette thèse.

185 ANOMOA//96/260 et ANOM/OA//104, bulletins de renseignements, septembre-octobre 1950 et octobre 1950.

186 AMA, casier n° 41, diaire n° V (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

et d'autres pratiques cultuelles encore – est chose bien connue. F. Colonna décrit pour l'Aurès des luttes très comparables : dès 1937, les oulémas réformistes et leurs partisans proclament, notamment sur les marchés, l'interdiction de participer à la *silsila* (la chaîne), rituel structurant de la vie religieuse locale[187] : ils exhortent les pèlerins à cesser ce genre de dévotions, à « éduquer leurs enfants » et à « se tourner vers la vraie religion »[188]. Ailleurs, l'anthropologue les montre intervenant en 1938 dans les mosquées et diverses réunions publiques pour dénoncer les visites pieuses, les pèlerinages locaux, les repas collectifs, la musique et les danses, dans ce qu'elle nomme « une contre-réforme montagnarde »[189]. James McDougall relève aussi des luttes comparables dans le Constantinois, à Mila en mai 1936, où de jeunes réformistes tentent d'interdire les chants d'une procession soufie, à Constantine en juin de la même année, entre autres occurrences[190]. Il y lit un « combat pour l'autorité symbolique, imbriqué dans la violence plus généralisée des transformations coloniales de la société algérienne »[191].

La centralité des cimetières dans les luttes locales évoque aussi, par-delà la question du culte des saints, la place des cimetières dans la vie politique maghrébine du premier XX^e^ siècle. Ceux-ci y tiennent une place importante dans les luttes politiques et constituent des ressources symboliques fortes dans les constructions identitaires et les mobilisations nationales. Dans le cas tunisien, deux épisodes fondateurs se déroulent autour de cimetières ; l'un en novembre 1911[192], l'autre au milieu des années 1930[193]. Dans les mêmes années, les

[187] Rituel qu'elle reconstitue avec minutie dans le chapitre 7 de F. COLONNA, *Les versets…*, *op. cit.*, p. 165-222.
[188] Fanny COLONNA, « Sainteté et astrologie. Réflexions sur quelques faits algériens du XXe siècle », *in* Mohamed KERROU (éd.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 290.
[189] cf. F. COLONNA, *Les versets…*, *op. cit.*, p. 289-348.
[190] J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, p. 116-137.
[191] *Ibid.*, p. 122.
[192] Le 7 novembre 1911 à Tunis, des manifestations de masse puis des émeutes, accompagnées du massacre d'Européens, se déroulent autour du cimetière du Jellaz. La population crie à la profanation face à la décision de la municipalité d'immatriculer le cimetière à son nom, alors qu'il appartient à l'administration des habous. La répression, militaire, est très brutale et suivie d'un procès retentissant, au verdict très sévère en juin 1912. Ce moment marquerait les «premiers troubles» de la geste nationale tunisienne, démontrant combien «il était facile de soulever la populace à l'aide de mots d'ordre nationalistes ou religieux». Jean GANIAGE, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris, Fayard, 1994, p. 319-320.
[193] Ce second épisode marque la scission entre les deux factions «ancienne» et «nouvelle» du parti du Destour, et l'émergence de Habib Bourguiba (c. 1903-2000) comme leader de cette dernière. De décembre 1932 à la fin 1936, les mobilisations se succèdent pour protester conte l'inhumation de musulmans naturalisés français, (en vertu de la loi de 1923 instaurant la nationalité tunisienne) et considérés comme apostats dans des cimetières musulmans. L'épisode a récemment été étudié par l'historienne américaine Mary Lewis. L'affaire a permis à Bourguiba de lier vénération des morts et vénération de la nation, cette dernière étant incarnée dans un territoire à défendre du sacrilège. Les cimetières deviendraient ainsi «une métonymie de la nation», la campagne étant orchestrée autour de l'inviolabilité des cimetières musulmans en tant que territoires sous souveraineté tunisienne (administration des habous), souveraineté que la France était censée protéger et non violer. Les pétitions, les grèves, boycotts, opérations d'intimidation et même de vandalisme se succèdent et permettent à la fin 1936 au

mobilisations pour la préservation de l'intégrité du cimetière ibadite de Constantine, menacé par des projets d'urbanisme, sont aussi un moment fort de la mobilisation des Mozabites partisans d'un Mzab autonome – sous « protectorat » mythifié. Plus tard, en novembre 1953, c'est autour de l'autopsie et du statut religieux des cadavres que ces revendications s'affirment, plus de 200 notables et oulémas de Béni-Isguen signant une pétition contre « la visite des morts » par le médecin[194].

L'enjeu que constitue le contrôle des cimetières et des mausolées du Mzab pour ses élites locales doit être inséré dans ce contexte du Maghreb des années 1930 dans lequel les cimetières musulmans, occupent une place majeure à double titre. Ils sont d'une part perçus comme sacrés, notamment en raison des pratiques cultuelles et des structures juridiques (habous) qui les structurent. D'autre part, ils tendent à constituer un espace autonome que les colonisés, leurs élites en tête, tentent de contrôler et de défendre contre le colonisateur. Les corps des morts et leur espace, les questions rituelles et juridiques constituent un enjeu de taille et structurent la vie politique locale, notamment en incarnant des concepts doctrinaux ou politiques. L'usage de ces symboles permet aux élites vernaculaires de mobiliser les populations locales autour de luttes tangibles.

2. Des affrontements et une nouveauté à relativiser

La lecture des sources administratives coloniales tend à exceptionnaliser et à dramatiser les épisodes de la lutte autour des visites pieuses. Ce constat doit être nuancé, à la fois en étant resitué dans un temps long de controverses autour de ces pratiques, mais aussi par une approche plus fine de la réalité des pratiques des acteurs.

Des luttes dogmatiques anciennes

Par-delà la force des émotions et des mobilisations dans le Mzab des années 1930, la critique du culte des saints est, en réalité, ancienne et dans une certaine mesure consensuelle.

Les critiques portées contre les visites pieuses et les pratiques rituelles qui les accompagnent ne sont pas une nouveauté. Dans l'histoire ibadite, quelques traces de critiques émergent au XVIII^e^ siècle, notamment sous la plume de 'Abd al-'Azīz al-Ṯamīnī (1718-1808). Celui-ci aurait lutté contre les « innovations blâmables »[195]. L'enquête mériterait d'être

futur néo-Destour d'apparaître comme le maître de la Tunisie. Mary D. LEWIS, *Divided Rule. Sovereignty and Empire in French Tunisia (1881-1938)*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 131-164.

194 AWG, « Opposition aux constats de décès », novembre 1953.

195 Pierre CUPERLY, « 'Abd al-'Azīz b. al-Ḥādjdj Ibrāhīm Al-Thamīnī al-Isdjanī », *in EI*², Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 58-59 ; Abdel-Hakim OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-

menée plus loin afin de voir précisément quelles pratiques il a condamné, mais il est possible que cet épisode rejoigne ce que Fazlur Rahman puis John Voll qualifient de néo-soufisme[196]. Ce dernier caractérise ainsi un XVIIIe siècle finissant, marqué entre autres par un désir de réforme (*tağdīd*) de l'islam et du soufisme, et qui aurait affecté tout particulièrement le discours porté sur le culte des saints et les pratiques extatiques[197]. Les cheikhs ibadites ont peut-être partagé dès cette époque, notamment par la fréquentation de La Mecque et de Médine, les tendances à un rigorisme moral accru, perceptibles dans les aspirations du « renouveau confrérique »[198]. Au même moment, le désir de réforme (*tağdīd*) a pu aller jusqu'à mettre en cause le principe même du culte[199], mais ce n'est pas encore le cas dans l'ibadisme. Avant même l'épisode – contesté – du « néo-soufisme », la critique des excès du culte des saints, la distinction à établir entre les innovations blâmables et les manières « convenables » de se livrer à ce culte est discutée au Maghreb au XVIIe siècle[200], et sans doute même dès la période médiévale.

A la lecture du long développement consacré par A.-M. Goichon à ce qu'elle nomme « la réforme de *dīn al-salām* »[201], il semble que la fin du XIXe siècle – particulièrement le cheikh Aṭṭfayyiš – ait marqué une inflexion dans ces critiques. Le discours qu'elle tient à ce propos reconduit vraisemblablement ces critiques. Elle note ainsi que « les pratiques religieuses semblent avoir été assez réduites vers le milieu du XIXe siècle ». « A la place des prescriptions de pure ligne islamique certaines coutumes berbères, quelquefois un peu païennes, s'étaient glissées. » Ce qui à ses yeux aurait légitimé ce qu'elle nomme une réforme : « suppression d'une part, addition de l'autre, voilà ce que requérait le

---

Universität, Freiburg, 2006, p. 140 ; Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻğam īʻlām al-ibāḍiyya…*, *op. cit*., p. 93-94.

[196] Sur le néo-soufisme et la querelle historiographique à laquelle il a donné lieu, cf. John VOLL et Nehemiah LEVTZION (éd.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987 ; Bernd RADTKE et Sean O'FAHEY, « Neo-Sufism reconsidered », *Der Islam*, 70, 1993, p. 52-87 ; Bernd RADTKE, « Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal », *Die Welt des Islams*, 36-3, 1996, p. 326-364 ; Bernd RADTKE, « Kritik am Neo-Sufismus », *in* Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 162-173 ; John O. VOLL, « Neo-Sufism: Reconsidered Again », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 42-2-3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935-2003), 2008, p. 314-330.

[197] John VOLL et Nehemiah LEVTZION (éd.), *Eighteenth Century Revival…*, *op. cit*.

[198] Marc GABORIEAU et Nicole GRANDIN, « Le renouveau confrérique (fin XVIIIe siècle-XIXe siècle) », *in* Gilles VEINSTEIN et Alexandre POPOVIC (éd.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p. 68-83.

[199] Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb (1703-1792) fait de la critique d'Ibn Taymiyya (1263-1328) contre la doctrine et les pratiques du soufisme, la base de sa propre doctrine et se lance dans une guerre sainte (ğihād) contre les soufis dévoyés. Cf. Marc GABORIEAU, « Tarîqa et orthodoxie », *in* Gilles VEINSTEIN et Alexandre POPOVIC (éd.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p. 195-202.

[200] Ce point est par exemple discuté dans les Ajwiba d'Ibn Nāṣir au XVIIe siècle, information fournie par Ismaïl Warscheid. Cf. aussi H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes…*, *op. cit*.

[201] Sur ces questions, cf. le chapitre II de cette thèse.

renouvellement de la ferveur abāḍite.[202] » Différents registres et aspects de la pratique religieuse et de la vie sociale auraient été touchés, « le plus dur combat » étant celui mené « contre les innombrables coutumes dont la vie des femmes est faite »[203]. Parmi celles-ci, leur participation aux *ziyārāt* collectives aurait été condamnée fermement, tout comme auraient été proscrits les « chants d'action de grâce pour l'arrivée de l'oued » et la célébration de rites rogatoires : « prières de demande » pour apporter la pluie ou le vent, qu'elle décrit avec force détails[204]. Ces critiques ne s'en prennent toutefois pas au principe des visites pieuses et elles participent encore de la croyance dans leur bien-fondé. Elles n'expriment pas la rupture dans la compréhension de la sainteté que marquent les critiques de l'entre-deux-guerres.

Ces changements dans les pratiques à la fin du XIX^e^ siècle sont à rapprocher de la critique du culte des saints par le cheikh Aṭṭfayyiš. Selon A. Oughri, le *Quṭb* aurait lutté contre les excès qu'il occasionnait, autorisant par avance la destruction de tout ce qui, après sa mort, serait construit sur sa propre tombe, la coutume d'orner ces dernières étant à ses yeux étrangère à la *sunna* de Muḥammad[205]. Il aurait toutefois considéré la visite des cimetières comme licite, pour les hommes comme pour les femmes, estimant que celui qui les interdit se trouve dans l'erreur. Le principe des visites n'est pas ici mis en cause, mais ses modalités : si quelqu'un croit que la visite lui procure le salut ou qu'elle est d'une quelconque utilité, il fait pour le cheikh profession de polythéisme[206]. L'intercession (*tawassul*) par les saints – ou par les vivants et les morts – pour le rachat auprès de Dieu est aussi selon Aṭṭfayyiš strictement interdite et étrangère à la *sunna*. Il affirme clairement que le respect de l'unicité divine (*tawḥīd*) implique qu'aucun être humain, pas même un saint, ne doit endosser le rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, ces derniers ne devant se confier qu'en Dieu[207].

Les diverses sources des années 1920 et 1930, qu'elles soient traduites par les ethnographes, ou bien manuscrites (les manuscrits des *ziyārāt* et les polémiques de Bābā ū Mūsā), portent la marque de ces critiques déjà faites au culte des saints. Les discours rapportés par A.-M. Goichon prennent garde à rester dans le cadre d'une certaine « orthodoxie » : « Chaque tribu prie son cheikh ou ses marabouts, sans spécialisation de grâces, d'ailleurs on fait un *ma'rūf* en leur honneur plutôt qu'on ne leur demande des

---

[202] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 5.
[203] *Ibid.*, p. 14.
[204] *Ibid.*, p. 19-20.
[205] Aṭṭfayyiš, *Šāmil al-aṣl wa al-far'*, tome 1, p. 276, réf. citée par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*, p. 302.
[206] Aṭṭfayyiš, Kašf al-karb, t. 1, p. 114, référence citée par A.-H. OURGHI, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya…*, *op. cit.*
[207] A. Ourghi cite comme références deux œuvres d'Aṭṭfayyiš ; le *Taysīr al-tafsīr*, vol. 4, p. 24 et suiv. et le *Šarḥ 'aqīdat al-tawḥīd*, p. 55 et suiv., cf. *Ibid.*, p. 302.

faveurs »[208]. L'informateur de l'ethnographe prend garde à ne pas faire du saint le sujet agissant d'une intercession, ce qui implique cette absence de « spécialisation de grâces », et qui va à l'encontre de bien des pratiques par ailleurs donnés en exemple. Certes, l'auteur, dans une idée de valorisation des populations berbérophones, cherche à montrer le caractère « rationnel », « moins superstitieux » des Mozabites, comparé à celui des arabophones, et elle accole à ce discours l'idée que « jamais le culte d'une tombe n'a donné naissance à une *zāwiya* » pour cela, alors que ce sont deux réalités d'ordres différents. Elle conclut « que les dévotions superstitieuses sont réellement fort peu de chose au Mzab. Cela marque un progrès tout à fait net sur l'Afrique du Nord »[209]. Cette conclusion peut aussi bien être la conséquence de sources qui auraient été épurées de leur discours sur l'intercession, que d'une politique visant à minorer la prétendue superstition des Mozabites afin de mettre en valeur ces derniers.

Un consensus stéréotypé des lettrés ?

Au manque de profondeur historique des sources administratives s'ajoute l'ignorance d'un certain consensus unissant les oulémas dans la critique du culte des saints.

Durant l'entre-deux-guerres, malgré des positions divergentes, parfois dramatisées, un consensus, *a minima*, entre oulémas se dégage des sources polémiques. Alors que les luttes font rage entre élites religieuses et que le Mzab est scindé entre « réformistes » et « conservateurs », les oulémas des différentes obédiences s'accordent autour de la proscription des visites pieuses à deux catégories de la population : les femmes et la « masse ignorante ». Ce fait est manifeste à la lecture du chapitre consacré par le cheikh Bābā ū Mūsā aux visites pieuses, en réponse aux critiques des réformistes. Passant ces dernières en revue, il tombe d'accord avec eux pour interdire aux femmes les visites des cimetières et des tombes, à l'exception de celle du prophète Muḥammad, à Médine[210].

> [Selon une tradition,] Dieu a maudit (*la'n Allāh*) les visiteuses de tombeau. […] Les oulémas ont tiré de ces traditions que les femmes ne doivent pas pratiquer les visites car il leur est ordonné de demeurer tranquillement dans la maison, tout particulièrement à celles pour lesquelles il est à craindre, celles qui créent des disputes (*al-fitna*), celles qui s'exposent [en public] (*naḥū inkišāf*) et celles qui hurlent (*'awīl*). Certains ont dit que la visite des femmes au tombeau a seulement été interdite en raison de leur manque de patience, de leur tristesse excessive. Si elles étaient exemptes de tout cela, la visite pieuse (ziyāra) leur serait licite, avec très peu de visites.[211]

[208] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 245.
[209] *Ibid.*, p. 247.
[210] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »…, *op. cit.*, p. 83.
[211] *Ibid.*, p. 84.

Là où les réformistes critiquent les visites dans leur principe même, le cheikh raisonne par catégories. L'interdiction des visites pieuses aux femmes est motivée de deux manières qui sont autant de stéréotypes : tout d'abord, la mixité doit être prohibée. Elle ne pourrait générer que des désordres et fait craindre pour la vertu des femmes, comme le laisse entendre la mention « celles pour lesquelles il est à craindre […] qui s'exposent en public ». Quant aux « désordres » potentiellement créés par les visites mixtes, rien ne permet de les caractériser davantage. Ces accusations visant la mixité sont un classique de la critique du culte des saints. Elles vont de pair avec des interdictions antérieures, évoquées par A.-M. Goichon, comme la prohibition faites aux femmes des « chants d'action de grâce pour l'arrivée de l'oued » ou encore de leurs chants lors de prières rogatoires[212]. Dans d'autres contextes aussi, la crainte de la mixité est centrale : c'est « la principale accusation portée contre les mouleds soufis en Egypte depuis la période mamelouke »[213] (XII^e^-XVI^e^ siècle), c'est aussi une critique portée par des oulémas réformistes chiites, comme Muḥsin al-Amīn, à Damas puis au Ǧabal ʿĀmil, et Mahdī al-Qazwīnī, à Baṣra, au milieu des années 1920, à l'encontre des rituels de ʿĀšūrāʾ[214].

Le second stéréotype motivant cette interdiction est l'idée que les femmes ne sauraient pas se comporter dans les cimetières et les sanctuaires. Leur attitude serait marquée par des excès contrevenant à la retenue que requiert la fréquentation des cimetières. Tout cela conduit le cheikh Bābā ū Mūsā à conclure que les réformistes ont raison d'interdire aux femmes de visiter les tombes des morts, sauf celle du prophète de l'islam, à Médine. A ce propos le cheikh cite plusieurs *hadith*, dont, « celui qui fait le hadj et ne me rend pas visite, celui-là m'a abandonné (*ǧafānī*) ». Et le cheikh de conclure :

> Toutes ces traditions attestent le caractère licite de la visite du [tombeau du] prophète [Muḥammad] pour les hommes et pour les femmes, comme par ailleurs de la visite des tombeaux des autres prophètes, de ceux des hommes vertueux et des martyrs. Il est rapporté que le prophète lui-même a visité les tombes de ses compagnons à Uḥud et Baqiʿa.[215]

---

[212] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2…*, *op. cit.*, p. 20.

[213] Catherine MAYEUR-JAOUEN, « Le corps entre sacré et profane : la réforme des pratiques pèlerines en Egypte (XIX^e^-XX^e^ siècles) », *REMMM*, 113-114, 2006, p. 301-325.

[214] Sur la réforme des rites de ʿĀšūrā, cf. Sabrina MERVIN, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000, p. 253-274.

[215] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 83-84. Uḥud et Baqiʿa sont des cimetières de Médine dont les mausolées ont été détruits par les partisans d'Ibn Séoud lors de leur entrée dans la ville, en 1925.

Il se réfère enfin au *Quṭb* qui aurait interdit la visite aux femmes de façon absolue (*muṭlaqān*)[216],

> Ce malgré une tradition attribuée à ʻĀʼiša[217] qui rapporte une exception (*taḫriṣ*) [à propos des femmes qui sauraient se comporter], mais elle ne contredit pas ce qui vient d'être dit à propos du manquement [aux conventions nécessaires à la visite] et de l'accomplissement de la préservation (*sitar*) de leurs obligations.[218]

Le raisonnement qui conduit à interdire aux femmes de visiter les tombes conduit à la deuxième catégorie, celle de la masse ignorante. En effet, le cheikh avance l'idée que si les femmes étaient suffisamment éduquées elles pourraient participer aux visites pieuses, mais avec modération, à de rares occasions.

La « masse ignorante » se voit interdire les visites pieuses car elle se livrerait à des pratiques de dévotion (*ʻibadāt*) lors des visites, « substituant à Dieu des pierres et des arbres »[219]. Là encore, l'accusation est classique et, à en croire M. Mercier, elle n'est pas tout à fait infondée. Il signale des « pierres levées et des colonnes isolées qui ont un caractère saint »[220]. Tous les oulémas, réformistes ou non, se retrouvent dans cette critique. Le principe des visites pieuses aux tombes est, selon Bābā ū Mūsā, licite, et il ne donne lieu à des excès répréhensibles qu'en raison de « l'ignorance de la masse » qui associe au pèlerinage des pratiques qui n'ont rien à voir avec. Sur les visites et les invocations aux saints, qu'il traite à part, il tient un raisonnement identique. Parmi ces excès condamnables, la *ʻāmma* attribue aux saints les prodiges, et non à Dieu, qui est pourtant celui qui donne (*al-mʻuṭī*) et celui qui interdit (*al-mānīʻ*)[221].

> Celui qui fait appel (*yunādī*) au saint (*walī*) en croyant qu'il participe au pouvoir de Dieu, celui-là compte parmi les païens (*huwa min al-ǧāhilīn*) et il appartient à l'injustice (*al-ẓalamān*). Il en va de même de ce que fait la masse *(ʻāmma*) en vénérant les pierres et les arbres, en y suspendant des *ex-voto* (*al-ḫuraf*) et en essayant d'en obtenir des bénédictions, en les embrassant. Ce genre de comportements est le fait de l'antéislam (*al-ǧāhiliyya*) et des adorateurs de bétyles (*ʻabidat al-aṣnām*). Il en va de même du rassemblement des hommes et des femmes dans les visites pieuses et pendant les visites aux mausolées (*al-mašāhid*) connus. Tout cela constitue des actes répréhensibles (*munkar*) qu'il faut changer. Il en va de même lorsque la masse (*ʻāmma*) jure par le saint (*walī*), par exemple lorsqu'ils jurent : « sur la tête d'un tel ou sur la tête de tel saint »,

[216] *Ibid.*, p. 84. Ce propos entre en contradiction avec l'affirmation avancée par A. Ourghi. N'étant pas à même de vérifier *in extenso* dans l'œuvre du *Quṭb*, dont l'avis a pu changer d'un ouvrage à l'autre, j'ai choisi de laisser cette contradiction apparente.
[217] ʻĀʼiša bint Abū Bakr, troisième épouse du prophète Muḥammad.
[218] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 84.
[219] *Ibid.*, p. 108.
[220] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 97.
[221] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 102 et 84.

> ainsi de suite en ce qui concerne les serments qu'ils prêtent entre eux. Il est clair que c'est un méfait, on ne se le cache pas[222].

Cette critique de la « masse ignorante » est une déclinaison du *topos* très répandu sur la *ʿāmma* et la *ḫāṣṣa*. Apparu à la période médiévale, ce couple rhétorique construit le « peuple » en une masse indifférenciée, turbulente et pécheresse[223]. L'auteur la reprend à son compte, opposant une élite savante (*ḫāṣṣa*) à une plèbe ignorante (*ʿāmma*) dont la religiosité, nécessairement irrationnelle et antéislamique, est suspecte. Les excès et les déviances repérés par Bābā ū Mūsā durant les visites pieuses, – principalement toutes les pratiques qui mettraient en danger l'unicité divine – seraient l'expression de cette religiosité populaire.

Même s'ils ne parviennent pas nécessairement aux mêmes conclusions, les oulémas réformistes et leurs adversaires se rejoignent dans ce processus d'identification et de mise à l'écart d'une religiosité populaire jugée « hétérodoxe ». Le spectre des sources hagiographiques envisagé dans cette thèse n'est pas assez large et manque de profondeur chronologique, mais il y a fort à parier qu'une étude des hagiographies ibadites maghrébines dans la longue durée et soucieuse de leur contextualisation donnerait à voir d'importantes inflexions narratives et doctrinales, historiquement situées, les « modalités collectives de la fabrication des saints […] correspond[ant] à des besoins et charri[ant] des visions du monde qui dépendent des structures sociales »[224]. Entre les récits et les pratiques rituelles récoltés par A.-M. Goichon dans les années 1920 et ceux qu'à la fin des années 1940 Jean Delheure a transcrits, une certaine rationalisation, un certain contrôle du merveilleux sont déjà observables. Cela est peut-être le fruit des critiques plus radicales encore portées par les réformistes contre le principe même des visites pieuses et le regard très méprisant qu'ils ont porté sur les croyances qui les environnaient.

Une pratique persistante, même de la part de « réformistes »

Une dernière nuance mérite d'être apportée au tableau manichéen d'une irréductible opposition entre « réformistes » et « conservateurs », ainsi qu'à l'efficacité des actions réformistes contre les visites pieuses.

---

[222] *Ibid*., p. 108.

[223] Abdallah Cheikh-Moussa montre, à partir de la littérature arabe des miroirs des princes, comment, entre le VIIIe et le XIIIe siècles, sont apparu les paradigmes, explicites ou implicites, qui servent à appréhender le « peuple » comme ʿāmma ou comme raʿiyya, ce qui légitime son exclusion de la sphère politique. Abdallah CHEIKH-MOUSSA, « De la "communauté de salut" à la "populace". La représentation du "peuple" dans quatre miroirs arabes des princes (VIIIe-XIIIe s.) », *in* Christian MÜLLER et Muriel ROILAND-ROUABAH (éd.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2013, p. 497-524.

[224] Mohamed KERROU (éd.), *L'autorité des saints*..., *op. cit*., p. 12.

Les critiques des réformistes ne conduisent pas à un abandon de ces pratiques. Les indices sont nombreux de leur persistance, comme ici, en 1953 :

> Le vendredi 27 février, tandis que les Tolbas et Azzebas de la Mosquée de Ghardaïa devaient se réunir à Ammi Saïd pour procéder à un Marouf, les Réformistes de la Medersa avaient décidé de pénétrer en leur absence dans la Mosquée, de l'occuper, et d'y changer les serrures des portes d'accès. 70 personnes environ avaient été préparées pour réussir ce plan. Ayant eu vent de ce complot, les chefs religieux traditionalistes n'ont pas quitté la Mosquée et ont pris la précaution de placer ce jour là des gardes dans les parages de l'édifice religieux. Finalement il ne s'est rien produit.[225]

L'autorité des *'azzāba* et le culte des saints sont toujours profondément liés : la subversion de l'autorité des premiers passe encore par la contestation des distributions et des repas pris au cimetière.

Des indices mettent aussi en question la portée des critiques des réformistes sur leur propre pratique : dans quelle mesure ont-ils cessé réellement de pratiquer ces cultes ? Un article d'*al-Umma* indique que certains d'entre eux, à la fin des années 1930 à Ghardaïa, participent encore à une prière rogatoire : le 14 septembre 1937, le journal dénonce l'arrestation de deux membres du bureau de l'association *al-Iṣlāḥ*. Il publie la lettre de protestation envoyée par les réformistes contre l'arrestation des dirigeants de leur médersa. L'affaire importe peu ici, mais la lettre évoque le lieu de leur arrestation, indiquant qu'ils participaient à un de ces rites qu'ils condamnent par ailleurs : « Lors de leur arrestation ils se trouvaient en dehors de la ville en un endroit où l'on fait la prière en commun pour demander à Dieu de provoquer les pluies bienfaisantes de l'automne »[226].

Cette même affaire fait de nouveau la une de l'hebdomadaire un mois plus tard. Le 12 octobre, un article intitulé « Autour des incidents de Ghardaïa : jusqu'à quel point peut-on porter atteinte à la religion au nom de la religion ? » prend à partie le chef d'Annexe.

> Si vous reconnaissez que l'administration n'a pas à se mêler des questions religieuses – sauf en cas de bagarres – que signifie votre intervention lors des cérémonies religieuses de la sāqiyat Bū Šamǧān[227] ? La récitation du Coran, l'invocation de Dieu, la distribution d'aumônes aux pauvres sont-elles des actes d'ordre politique ou religieux ?[228]

Cet article montre qu'un réformiste est prêt à défendre ces pratiques et même à mettre en avant leur caractère « religieux ». Il ne s'agit bien sûr pas de fonder, notamment en *fiqh*, ces

---

[225] ANOM/OA//105/210, bulletin de renseignements mensuel, mars 1953.
[226] *AU*, n° 137, 14 septembre 1937, « Wādī Mīzāb. Autour de l'ignominie de Ghardaïa. Doléances d'*al-Umma* aux hautes autorités (*al-murāja' al-'aliyā*) ».
[227] Quartier de la palmeraie de Ghardaïa.
[228] *AU*, n° 139, 12 octobre 1937.

pratiques mais de défendre un domaine autonome, théoriquement hors des atteintes de l'administration en raison de la promesse de l'occupant français de respecter la liberté religieuse des Algériens.

Cette façon, assez opportuniste, de se réclamer d'une pratique religieuse (réprouvée par ailleurs) pour préserver un domaine autonome n'est pas sans évoquer la façon dont les oulémas de l'AUMA se mobilisent pour obtenir la séparation du culte musulman et de l'Etat (au nom d'une laïcité par ailleurs réprouvée) pour « contourner la tutelle coloniale sur l'islam »[229]. Cet exemple permet aussi de nuancer le tableau en noir et blanc de deux camps « réformistes » et « conservateurs » absolument opposés quant aux visites pieuses. En 1955, longtemps après les critiques évoquées, un administrateur note qu'« un grand *maaruf* a eu lieu à Berriane le 6 juin dans la tradition islamique en période de sécheresse »[230]. N'est-ce pas à dire que des distributions propitiatoires, voire même une prière rogatoire y ont toujours lieu ?

3. Des pratiques accusées dans leur principe même

La particularité de la critique portée contre les visites des saints et des morts par les réformistes de l'entre-deux-guerres est qu'elle s'en prend, non aux modalités, mais au principe même des visites pieuses, aux morts comme aux saints. Cette radicalité constitue la particularité de la critique « réformiste » dans l'entre-deux-guerres et l'un des ressorts majeurs de la virulence des luttes, la définition d'une orthopraxie étant en jeu.

Les réformistes perçoivent les visites pieuses comme un fait répréhensible (*munkar*), ce qui fonde la virulence et l'intransigeance de leur position. Dans la tentative pour reconstituer cette critique une difficulté importante est survenue : alors qu'en règle générale la parole des réformistes, notamment grâce à leur presse, est plus audible et plus étudiée que celle de leurs opposants[231], sur les *ziyārāt* en Algérie, les critiques doctrinales réformistes sont

---

[229] Sur ce point, cf. Raberh ACHI, « La laïcité, une cause anticoloniale. La mobilisation de la mouvance réformiste musulmane contre l'administration de l'islam en Algérie coloniale », *in* Amin ELIAS, Augustin JOMIER et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN (éd.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIXe-XXe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 221-239 ; Raberh ACHI, « L'islam authentique appartient à Dieu, ''l'islam algérien'' à César », *Genèses*, 4, 2007, p. 49-69.

[230] ANOM/OA//96/45, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, mai-juin 1955.

[231] Le constat de la difficulté et de la nécessité de parler des « penseurs d'un genre différent ; ceux qui continuaient à vivre dans le monde de pensée dont ils avaient hérité, ceux dont l'objectif principal était de préserver la continuité d'une tradition, et qui le faisaient à l'ancienne » est déjà dressé par Albert Hourani en 1983 dans l'introduction à la réédition de Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939. Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991, p. XI ; Dans le cas égyptien, Gilbert Delanoue a ouvert la voie d'un renouvellement profond. Gilbert DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle : 1798-1882*, Centre national de reproduction des thèses, 1982, vol. 1/2 ; Pour l'Algérie en revanche, tout reste à faire, la restitution de la vie intellectuelle et culturelle des Aurès au XIXe siècle tentée par Fanny Colonna étant demeurée à ce jour sans postérité. F. COLONNA, *Les versets*..., *op. cit.* ; Jean-Pierre VAN STAËVEL,

peu connues[232]. Dans le cas des ibadites, cette relative méconnaissance peut s'expliquer par un problème de sources : à quelques articles près, dans les journaux d'Abū al-Yaqẓān, les critiques doivent être déduites de l'apologie que le cheikh Bābā ū Mūsā a produite en retour.

La première et principale critique des réformistes fait des visites pieuses aux tombeaux des morts une pratique relevant du *širk*[233] : ce terme, d'origine coranique, désigne le fait d'associer à Dieu d'autres divinités[234]. Il caractérise donc une forme de polythéisme, qui se manifesterait, dans le cas des *ziyārāt*, par le fait que des rites de dévotion (*'ibādāt*), qui sont les prérogatives du Dieu unique, seraient effectués durant les visites pieuses. Les réformistes assimilent ainsi – et c'est une deuxième critique, contre laquelle le cheikh Bābā ū Mūsā se défend avec vigueur –, les repas pris sur les tombes et les distributions de nourriture effectuées dans les cimetières et les mausolées à un repas pris avec les pierres et une dévotion à celles-ci. Elles constituent aux yeux des réformistes le type même de pratiques de dévotion (*'ibādāt*) qui ne devraient s'adresser qu'à Dieu et mettent en péril l'unicité divine (*tawḥīd*)[235].

La troisième critique contre laquelle Bābā ū Mūsā se défend découle aussi de la première et principale : aux yeux des réformistes, l'imploration (*du'a*) des saints et leur intercession (*tawassūl*) sont considérés comme une confusion, une atteinte à l'unicité divine. Manifestement, les réformistes accusent ceux qui, devant les mausolées, ont recours à l'intercession du prophète et des saints (*tawassūl bi-l-nabi wa bi-l-awliyā'*) de pratiquer aussi une forme d'associationnisme (*širk*)[236]. Enfin, par-delà l'intercession, les réformistes critiquent un quatrième point dont Bābā ū Mūsā fait l'apologie : le principe de la substitution (*niyyaba*), c'est-à-dire l'idée que les prières dites pour les autres et les bonnes actions (jeûne, aumône) faites pour eux peuvent leur être bénéfiques (par exemple, un fils pourrait jeûner pour alléger les souffrances de l'âme de son père défunt). Les réformistes défendent, au moyen du verset coranique « pour l'homme ne revient que ce qu'il a accompli de ses propres moyens »[237],

« Entretien avec Fanny Colonna sur la question du changement religieux en montagne, dans l'Algérie des XIX^e^ et XX^e^ siècle : retour sur l'ouvrage Les versets de l'invincibilité », *REMMM*, 135, 2014, p. 151-166.

[232] Ni F. Colonna ni J. McDougall n'accordent une grande place à la critique doctrinale réformiste. Sur ce point, les références demeurent : A. MERAD, *Ibn badis commentateur du coran…*, *op. cit.* ; A. MERAD, *Le réformisme musulman…*, *op. cit.*

[233] « Interdire la visite et le voyage vers les tombeaux ferait partie du souci de préserver l'unicité alors que ces pratiques relèveraient de l'associationnisme (*širk*) », A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »…, *op. cit.*, p. 83.

[234] Daniel GIMARET, « Shirk », *in EI²*, Leiden, Brill, 1998, vol.IX, p. 503-504.

[235] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »…, *op. cit.*, p. 98.

[236] *Ibid.*, p. 100-101.

[237] *Coran*, sourate LIII, verset 39 : « que l'homme aura [dans l'Au-delà] seulement ce qu'il se sera évertué à mériter », traduction Blachère.

l'idée qu'au contraire, aucune des prières et des bonnes actions faites pour autrui ne peut leur revenir[238].

La principale critique portée à l'encontre des visites pieuses est donc dogmatique : ces cultes sont illicites car ils associeraient à Dieu d'autres éléments d'adoration et mettraient en péril le principe fondamental de l'islam qu'est l'unicité divine. A ce titre, ils constituent un *munkar*, un fait répréhensible, qu'il est obligatoire d'interdire et de combattre, ce devoir étant fondé dans le *Coran* (III, 104 ; III, 110 et IX, 71) et des traditions prophétiques (*hadith*)[239]. Avec le stigmate de l'associationnisme (*širk*), et donc du paganisme, les réformistes brandissent aussi celui de l'innovation blâmable[240]. Le culte des saints et la visite des tombes constitueraient des innovations religieuses, ni prescrites par le *Coran*, ni recommandées d'une façon ou d'une autre par le Prophète et ou instituées par les premiers califes.

A côté du terme *inkār*, le cheikh Bābā ū Mūsā emploie, pour désigner l'interdiction proférée par les réformistes de se livrer aux visites pieuses, des termes qui indiquent clairement qu'elle est construite sur un raisonnement juridique (*fiqh*). Il évoque ainsi « leur interdiction de la visite pieuse des morts musulmans (*mana'ihim ziyārat āmwāt al-muslimīn*), [...] leur redoublement dans la proscription de cela (*wa tašdīdihim fī al-nahī 'an ḏalika*) et, enfin, « leur interdiction complète de la visite pieuse des morts sans exception (*mana'ihim ziyārat al-āmwāt muṭlaqān bi-lā tafṣīl*) »[241]. *Mana'*, *nahī*, *muṭlaqān*, *bi-lā tafṣīl* : tous ces termes et expressions sont des termes techniques du fiqh qui montrent que, non seulement la réponse de Bābā ū Mūsā se fonde dans la jurisprudence musulmane, mais que les critiques des oulémas sont aussi d'ordre dogmatique, fondée dans le *fiqh*.

Ces critiques dogmatiques rejoignent celles proférées par l'AUMA, dont certains oulémas réformistes mozabites sont membres. L'AUMA reconnaît l'existence effective des saints (*awliyā'*), mais elle en rejette fermement le culte. En juin 1937, la revue *al-šihāb* (Le Météore), dirigée par b. Bādīs, publie les « bases fondamentales de la doctrine de l'association ». Celles-ci définissent les saints :

> Les meilleurs des croyants sont ceux qui ont la foi en Dieu et le craignent pieusement. Ce sont les amis de Dieu et les saints authentiques. Aussi la part de tout croyant dans cette

---

238 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 85.
239 Michael COOK, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 3-5.
240 Sur la mobilisation et l'instrumentalisation de cette catégorie dans les polémiques autour de la réforme, cf. le chapitre V de cette thèse.
241 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 83.

> amitié divine (grâce surnaturelle) est proportionnée à son degré de crainte à l'égard de Dieu.[242]

Leur culte est en revanche condamné dans son principe même (articles XIV et XV) :

> Croire qu'une créature quelconque participe avec Dieu à l'exercice de son pouvoir sur les choses, c'est faire acte de polythéisme et commettre une hérésie. Tel est notamment le cas de ceux qui croient à l'existence du « ghaout » et du « diwane »[243].
>
> Les pratiques consistant à édifier des « koubbas » sur les tombes, y allumer des cierges, y immoler des bêtes dans une intension pieuse, implorer les morts que ces tombes renferment, constituent une véritable hérésie. Elles sont du même ordre que les pratiques païennes en usage à l'époque antéislamique. L'homme ignorant qui se livre à de pareilles pratiques doit être instruit. L'homme de savoir qui les approuve est un hérétique et un imposteur.[244]

En sus des critiques d'ordre dogmatique, les réformistes développent d'autres registres dans la polémique, davantage liés à l'idéologie du progrès sur laquelle ils fondent leur discours[245] : les visites pieuses relèveraient de « l'arriération » et refléteraient le manque de rationalité et d'éducation de ceux qui s'y livrent. Là encore, ils rejoignent le combat des réformistes sunnites contre le culte des saints et les confréries soufies. Les journaux du cheikh Abū al-Yaqẓān relaient par exemple des critiques portées par les oulémas de l'AUMA contre les pratiques des zaouïas. Dans le n° 30 d'*al-Umma*, il se félicite d'annoncer l'« abolition de certaines habitudes des confréries de Tripoli »[246]. Un article du 24 décembre 1935, décrit « une belle soirée au Sig ». Il y raconte que le cheikh Sa'īd al-Zāhirī, membre actif de l'AUMA et directeur de l'antenne de l'association réformiste à Oran, s'est rendu le 20 décembre à St-Denis du Sig[247], sur l'invitation de cheikh 'Abd al-Qādir b. Zyān al-Šarīf, également membre de l'association. Il a donné le soir un commentaire (*tafsīr*) du verset 162 de la sourate VI (les Troupeaux) du *Coran*[248] et une leçon (*dars*) sur la visite pieuse des tombes et les constructions dont ces dernières sont ornées (*fī mawḍū' ziyārat al-qubūr wa-l-binā' 'alayhā*), y condamnant

---

242 Texte cité par *Le Mouvement National Algérien : Textes, 1912-1954*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1978, p. 98. Seule la traduction du texte original (en langue arabe) est donnée, elle est extraite de la revue Le Jeune Musulman.

243 « [Note explicative du traducteur] : Dans la croyance populaire, le ''*ghaout*'' est le thaumaturge, ordinairement invisible, propice à ceux qui l'invoquent. Le ''*diwane*'' est le conseil des saints qui intervient surnaturellement dans les affaires du monde et constitue une sorte de ''régence occulte'', supervisant les pouvoirs temporels ».

244 Texte cité dans *Le Mouvement National Algérien*..., *op. cit*., p. 98-99 Seule la traduction du texte original (en langue arabe) est donnée, elle est extraite de la revue Le Jeune Musulman (n° 1, 6 juin 1952).

245 Sur l'usage de l'idée de progrès par les réformistes mozabites, cf. chapitre II de cette thèse.

246 *AU*, n° 30, 25 juin 1935, « Abolition de certaines habitudes (*'ādāt*) des confréries de Tripoli ».

247 Actuelle Sig, dans la wilaya de Mascara.

248 « Dis : Moi, mon Seigneur m'a dirigé vers une Voie droite, religion immuable ». Traduction R. Blachère.

très vigoureusement ces pratiques qu'il rejette du côté de l'ignorance et de l'antéislam[249]. Ces critiques s'apparentent à celle qui est portée de façon générale par les réformistes contre leurs adversaires : ces derniers seraient en réalité des ignorants, indignes du titre de savant (*'ālim*) et leurs pratiques seraient entachées de superstition[250].

Le regard des réformistes sur les pratiques de leurs confrères est modelé par celui du colonisateur. C. Mayeur-Jaouen a montré ce que la condamnation réformiste du mouled de Tanta doit aux critiques des observateurs européens[251]. Dans le cas des rituels de 'Āšūrā, Muḥsin al-Amīn dénonce, en 1927 (sans se rapporter au regard européen), le ridicule et la moquerie auxquels les excès de ces pratiques dans le Sud-Liban exposent les descendants du Prophète de l'islam et leurs adeptes[252].

Dans le cas du Mzab, les sources ne permettent d'affirmer qu'avec prudence le rôle joué par le regard européen sur la critique de ces pratiques. Un article paru en juin 1927 dans le journal *Wādī Mīzāb* se livre à une critique virulente des danses et des chants effectués dans la région lors des fantasias. La célébration directement incriminée a été commanditée par le Caïd et ne semble pas religieuse, mais de semblables célébrations avaient lieu lors des visites pieuses des populations d'origine subsaharienne, celles que Dermenghem nomme « confréries de Sīdī Bilāl ». En substance, l'auteur déplore le fait que ceux qui font cette fantasia sont tournés en ridicule par les assistants, surtout les touristes, qui les jugent indignes de l'octroi de droits quelconques. Il ajoute cette phrase révélatrice : « Les Mozabites auraient dû méditer la parole de ce journaliste parisien qui, après avoir assisté aux jeux des 'Īsāwā organisés à l'occasion du passage à Biskra de M. le Ministre de l'intérieur, disait : ''est-ce pour de pareilles gens qu'on demande l'octroi des droits (*al-miṯla haw'lā'i naṭlub al-ḥuqūq*) ?'' »[253]. Le regard porté par les Européens sur ces pratiques religieuses est ressenti comme particulièrement humiliant et conforte les réformistes dans l'idée qu'elles sont une marque « d'arriération » de leur société.

Partant, les réformistes développent l'idée que ceux qui se livrent à la pratique des visites pieuses et à toutes ces « superstitions » et ceux qui les défendent sont responsables de l'état d'« arriération » de la communauté. Une conférence donnée par Abū al-Yaqẓān, en décembre 1934 au cercle de la jeunesse (*nādī al-šabība al-madrasiyya*) à Tunis, éclaire ce

[249] *AU*, n° 56, 24 décembre 1935, « Une belle (*ṣāliḥa*) soirée au Sig ».
[250] Un bon exemple en est, dans le n° 48 d'*AU*, l'article « Les connaisseurs et les savants ne peuvent être comparés avec les ignorants ». Les oulémas opposés aux réformateurs y sont assimilés à des arriérés, ignares et superstitieux qui refuseraient le progrès et le développement scientifique.
[251] C. MAYEUR-JAOUEN, « Le corps entre sacré et profane »..., *op. cit.*
[252] S. MERVIN, *Un réformisme chiite*..., *op. cit.*, p. 257.
[253] *WM*, n° 34, 4 juin 1927, « Aux personnes censées (*ilā 'uqalā'*) de la communauté (*al-ğāliyya*) mozabite ».

point. Il s'y livre à une analyse de la situation culturelle de l'Algérie. Parmi les errements responsables de cet état et qui, selon lui, motivent l'existence d'un « mouvement de renaissance » porté par les oulémas, il cite « l'ignorance profondément ancrée (*istifḥāl al-ǧahl*) » et « les légendes très répandues (*šuyū' al-ḫurāfāt*) », terme qui renvoie notamment aux prodiges des hagiographies, support du culte des saints. Deux des buts de ce « mouvement » sont ainsi : d'une part, « d'abolir les légendes qui, sous couvert de religion, faussent la connaissance véritable de l'islam » et, d'autre part, « d'enrayer l'ignorance » c'est-à-dire d'éduquer et moraliser la population pour la libérer du fatras de scléroses et de superstitions qui l'asservissent[254]. Le combat des oulémas réformateurs contribue à associer très durablement culte des saints, visite aux morts, ignorance et superstition.

De telles critiques ignorent totalement que les visites puissent être liées au savoir et à l'érudition. Selon un témoignage du père David, père blanc présent à Ghardaïa durant quasiment toute la première moitié du XX^e siècle, Aṭṭfayyiš « disait tenir son savoir des prières auprès des tombes des saints »[255]. Voilà qui replace le culte des saints dans une perspective très différente, liée aussi bien à de l'érudition qu'à des pratiques d'ascèse[256]. Il ne faut pas non plus oublier, avant de reproduire le « modèle à deux niveaux »[257] embrassé par les lettrés du XX^e siècle, et qui oppose une « religion populaire » à une « religion savante », que les visites pieuses et les hagiographies peuvent aussi célébrer la science et des savants, la doctrine ibadite et sa transmission, comme en témoignent l'histoire et le culte du cheikh 'Ammī Sa'īd. En quoi les oulémas qui s'adonneraient aux visites seraient-ils moins savants et comment, en tant qu'historien, juger de cela ?

Dans le cas du Mzab – et du Maghreb de façon plus générale – le double niveau est compliqué par une troisième question : celle de l'identification de pratiques dites berbères ou antéislamiques, l'un et l'autre qualificatifs se recouvrant parfois. Tout comme le modèle à deux niveaux, il s'agit d'une impasse pour l'historien : sur quels critères se fonder pour trouver un hypothétique « substrat berbère » et pourquoi en faire l'expression d'une croyance antéislamique ou « païenne », ce qui revient à s'ériger en détenteur de la norme religieuse ?

---

[254] *AU*, n° 14, 18 décembre 1934, « La Tunisie enlace sa sœur l'Algérie. Le mouvement littéraire moderne en Algérie ».
[255] Louis DAVID, « Le Cheikh Atfyech (1825-1914) », CCDS, Ghardaïa, s.d., Cf. chapitre II de cette thèse.
[256] H. Touati indique, à propos du ṭalab al-'ilm et des ziyārāt, que « la quête de la science n'exclut pas [...] l'acte pèlerin de son itinéraire. Aussi est-elle presque toujours ponctuée de visites pieuses aux saints vivants et aux sanctuaires de ceux qui sont morts afin de recueillir la grâce des uns et des autres. » H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes…*, *op. cit.*, p. 33. I. Warscheid observe aussi dans les sources de sa thèse consacrée à la justice au Touat aux XVIII^e et XIX^e siècle ce lien entre culte de saints et érudition. Plusieurs oulémas y disent avoir « compris » soudainement un ouvrage qu'ils étaient en train de lire après une visite au sanctuaire d'un saint. Je remercie I. Warscheid de m'avoir transmis cette information.
[257] P. BROWN, *Le culte des saints…*, *op. cit.*

Les réformistes condamnent et combattent les visites pieuses, à la fois pour des raisons dogmatiques et des raisons séculières, arguant alors de « l'intérêt général » et des nécessités du « développement ». La radicalité nouvelles de ces critiques, qui condamnent de façon absolue le principe même des visites, peut expliquer la virulence des oppositions : l'enjeu de la lutte entre oulémas est la capacité à édicter l'orthopraxie et l'orthodoxie ibadites.

B. Des oulémas en lutte pour la capacité à dire la norme religieuse

Au fondement des polémiques autour des visites pieuses se trouve la lutte entre les oulémas réformistes et leurs adversaires pour la capacité à dire la norme religieuse. L'épisode des *ziyārāt* rejoint les luttes envisagées au chapitre précédent, comme celles autour de l'école ou de l'usage du téléphone. Le fait qu'elles se nouent ici autour des pratiques cultuelles permet de voir concrètement quelles sont les propositions religieuses des uns et des autres. L'exploration des significations attachées aux pratiques cultuelles par les uns et les autres les montrent comme relevant de représentations du monde et du salut très différentes. Loin d'être passifs face aux réformistes, leurs adversaires élaborent une apologétique juridique et une contre-proposition, formulée dans le vocable pluriséculaire et très riche de l'*adab*. La capacité à dire et à faire triompher une vision de l'orthopraxie implique aussi des moyens financiers ; le contrôle des habous et des *tīnūbāwīn* de la vallée est un enjeu de la lutte.

1. Sainteté et célébrations collectives selon les réformistes

La critique très dure portée par les oulémas réformistes a déjà été exposée. Si les réformistes ibadites, comme ceux de l'AUMA, ne remettent pas en cause l'existence des *awliyā'*, le sens qu'ils donnent à leur existence est extrêmement différent, tout comme celui qu'ils prêtent aux visites rendues à certains mausolées. Enfin, ils proposent d'autres formes de cultes collectifs qui affirment une vision différente et « rationnalisée » du monde et du salut.

Un nouveau culte des saints ?

Les oulémas membres de l'AUMA, parmi lesquels figurent des ibadites, ne remettent pas en cause les saints : leur existence est affirmée dans les « bases fondamentales de la doctrine de l'association », publiées en juin 1937. Cependant, si les réformistes refusent le principe des visites pieuses, ainsi que la réalité et le bien-fondé de l'intercession, comment comprennent-ils la sainteté ?

Les éléments de réponse sont encore peu nombreux. Un entretien, donné le 13 mars 1972 par le cheikh Bayyūḍ à Cuperly en donne quelques-uns. Ils ne disent, certes, rien de ce qu'a pu être son idée sur la question dans l'entre-deux-guerres, mais il faut pour le moment

s'en contenter. A une question sur les présumés fondateurs des institutions du Mzab, Bayyūḍ répond en faisant l'éloge du cheikh 'Ammī Sa'īd, un éloge qui passe totalement sous silence les aventures et les prodiges des hagiographies et qui nie tout culte des saints au Mzab.

> Le cheikh 'Ammī Sa'īd était une personnalité éminente qui contribua efficacement à organiser le Mzab et à y opérer des réformes. Il laissa un beau souvenir. Son œuvre réformatrice se manifesta en trois domaines : établissement des principes de la réforme, lutte contre la corruption, diffusion de la science... Il mourut et fut enterré dans le cimetière qui fut appelé de son nom. Une mosquée fut également désignée de son nom et, pour perpétuer sa mémoire, on convint que la réunion [des *'azzāba*] qui, autrefois, se tenait dans les autres mosquées, se tiendrait dans la mosquée bâtie dans le cimetière où il repose.[258]

Un « beau souvenir », telle est la trace laissée par celui qui est happé dans la généalogie des réformateurs de la région. La description de son « œuvre réformatrice » ressemble à s'y méprendre à la description donnée par le cheikh Bayyūḍ et ses proches de leur propre combat.

> Telle est la façon de faire des Ibadites pour faire revivre la mémoire de leurs savants et de leurs imâms : ils se contentent de désigner les mosquées du nom de ces hommes illustres. L'érection de statues et la construction de monuments leur sont en effet absolument interdites. […] Ces coutumes conduisent d'une certaine manière à faire de ces mausolées, de ces coupoles, et, partant, des hommes en l'honneur desquels ils furent érigés, l'objet d'un culte d'adoration (*nū' min al-ibāda*) qui ne doit être rendu qu'à Dieu, qu'il soit loué et exalté !
> Désigner une mosquée par le nom de ce cheikh est donc un moyen suffisant pour faire revivre sa mémoire ; y tenir des assemblées est également une manière de perpétuer son nom. La même remarque pourrait se faire à propos de la mosquée de Abū 'Abd al-Raḥman al-Kurṯī. Cette désignation n'implique pas que c'est ce cheikh qui fut le fondateur de cette mosquée, ou du conseil qui s'y tient.[259]

Tout lien entre l'au-delà et l'ici-bas est occulté dans cette description du sens des cimetières et des mosquées 'Ammī Sa'īd et al-Kurṯī. Là où des générations se sont pressées pour obtenir, sur leurs tombes ou sur les lieux présumés de leurs prodiges, leur *baraka*, le cheikh Bayyūḍ nie toute idée de présence de ces cheikhs. Un peu plus tard dans l'entretien, en réponse à la question « Y a-t-il, à votre avis, une personnalité qui fut autrefois un modèle, un point de référence pour les gens et le demeure encore aujourd'hui ? », le cheikh, évoquant de nouveau des *maša'īḫ* comme 'Ammī Sa'īd et 'Abd al-Raḥman al-Kurṯī, en dresse un portrait vidé de toute allusion à un culte :

---

[258] Pierre CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52.
[259] *Ibid*.

> Les habitants de chacune des […] sept villes conservent de beaux souvenirs de certains cheikhs qui vécurent, qu'ils aient été des hommes de science, des enseignants ou des chefs de la *ḥalqa* religieuse qui est la *ḥalqa* des *'azzāba*. Chaque cité peut faire mention de personnes.[260]

Faut-il ici parler de sécularisation ? Il semble plus juste d'évoquer une mobilisation nouvelle et rationalisée des figures de la sainteté, une reformulation de la « mémoire culturelle mozabite »[261], dénuée de tout merveilleux, de toute transcendance et de tout lien avec le salut ou une quelconque intercession. Le cheikh met en avant des personnalités perçues comme des modèles, porteuses d'une éthique et de valeurs proches de celles des réformistes. Les modalités de leur célébration ressortissent davantage de la commémoration que du culte, les mausolées étant ravalés au rang de « lieux de mémoire » de l'ibadisme[262].

Parmi ces lieux de culte, le devenir de la grande *ziyāra* de Sedrata est particulièrement éloquent. Alors même qu'ils condamnent les *ziyārāt* les réformistes continuent à prêter un sens aux lieux qu'elle commémore. *Al-Umma*, en février 1938, donne en plusieurs livraisons un poème du cheikh Abū al-Yaqẓān inspiré par la contemplation des ruines de Sédrata, lieu d'une visite annuelle. Le poète y rend un lyrique hommage, d'une part à la beauté du paysage et des ruines et, d'autre part, au rôle joué dans l'histoire par les Rustumides et la ville de Sedrata. Ici, point de miracles ni de prodiges, mais des ruines qui prouvent que la ville a été un foyer ardent de civilisation, de science et de prospérité[263]. La visite qu'il relate n'a rien d'une « visite pieuse », c'est une halte individuelle et méditative. Elle livre une vision quasi sécularisée des lieux. La contribution historique des grands hommes et le témoignage de leurs vestiges sont tout. Ils rappellent la grandeur passée de la région et constituent des modèles à même d'inspirer les croyants d'aujourd'hui dans leur lutte contre « l'arriération ». Le discours tenu à propos de ce site n'est pas sans parenté avec celui que le cheikh Bayyūḍ tient au père Cuperly quelques décennies plus tard.

Dans l'immédiat, ces discours interviennent à un moment que C. Aillet identifie, dans l'histoire du site de Sedrata et de sa visite pieuse, comme une période de changement. Selon lui, les descriptions de la *ziyāra* de Sédrata dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle la présentaient « comme un rite discret, réservé aux seuls ibadites » et « il semble qu'elle se soit

---

[260] *Ibid.*, p. 15-16.

[261] Sur la façon dont les oulémas ont contribué à l'élaboration et la transmission d'une « mémoire culturelle » au Mzab, cf. chapitre I de cette thèse. Sur le concept de « mémoire culturelle », cf. Jan ASSMAN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010.

[262] Pierre NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, vol.3.

[263] *AU*, 1er février 1938 n° 153 et 9 février 1938, n° 154 : « Halte devant les ruines de Sedrata. Nos vestiges sont nos témoignages ».

ouverte au public et en quelque sorte folklorisée dans la première moitié du XXe siècle ». En 1926, Zygmund Smogorzewski décrit la *ziyāra* comme une « fête populaire », qui donne lieu à une fantasia[264]. Les indices sont minces pour mettre en lien ces observations et ces poèmes, mais les discours qui sont tenus dans la deuxième moitié du XXe siècle et qui tendent à patrimonialiser cette *ziyāra* ne manquent pas d'être proches de ceux du cheikh Abū al-Yaqẓān.

Trouver des modèles pour les croyants aujourd'hui, mettre en avant des valeurs morales et une certaine idée de la grandeur d'un peuple, tels sont les usages réformistes du culte des saints. Un lien avec le passé et une certaine idée de la grandeur à retrouver sont formulés, mais rien qui soit de l'ordre de la sotériologie ou exprime un quelconque lien avec l'au-delà. Peut-être l'enquête devrait-elle être menée plus loin sur la vision de la mort et du salut que proposent les réformistes. Dans la perspective des luttes qui les opposent à leurs adversaires, la question de la capacité des réformistes à proposer des mobilisations collectives alternatives semble plus centrale.

Des célébrations collectives alternatives

Les oulémas réformistes recentrent le calendrier liturgique autour des grandes fêtes canoniques, principalement les deux aïds (*'īd*) et, secondairement le *mawlid al-nabawī*. Un élément important est la grande prière collective célébrée lors des deux aïds. Elle fait particulièrement l'objet de l'attention des oulémas réformistes de Guerrara.

En 1937, *al-Umma* « informe que les habitants de Guerrara, pour faire revivre la *sunna*, ont décidé de faire la prière de l'aïd *al-kabīr* « dans les champs » et non dans la mosquée. Bayyūḍ, lors des célébrations de l'aïd *al-aḍḥā*, après avoir donné une leçon (*dars*) à la mosquée sur la résurrection des traditions et la suppression des innovations blâmables, a organisé la prière collective de l'aïd, laquelle assemble tous les hommes du ksar, dans un terrain aménagé à cet effet et situé hors des murs. Là où les hommes ibadites s'assemblent d'ordinaire à la mosquée, il propose un « événement hors de la ville (*burūz ḫāriǧ al-balad)* ».

Al-Umma en rend largement compte, présentant cette initiative comme « la reprise d'une tradition et la fin d'une innovation blâmable (*sunna tuḥyyā wa bid'a tuġayyir*) », tradition fondée selon le journal dans les principaux recueils de *hadith* (*al-kutub al-ṣiḥāḥ*)[265]. A en croire l'article, la célébration des prières des deux fêtes (de la fin du jeûne et du sacrifice) hors les murs avait été abrogée en raison des désordres et des divisions (*al-futun*).

---

[264] Lettre de T. Lewicki à M. van Berchem, 30 juillet 1958, citée par C. AILLET, « Espaces et figures du sacré »..., *op. cit.*

[265] *AU*, n° 112, 9 mars 1937.

Le retour au calme serait la raison de la renaissance de cette pratique. Aucune précision n'est cependant donnée sur l'hypothétique date à laquelle cette pratique aurait été abandonnée, ni sur les modalités anciennes de son déroulement et l'on est en droit de se demander si elle a jamais véritablement eu lieu au Mzab. Peut-être s'agit-il d'une forme nouvelle de mobilisation, ou d'une réinterprétation forte d'une pratique ancienne par Bayyūḍ ?

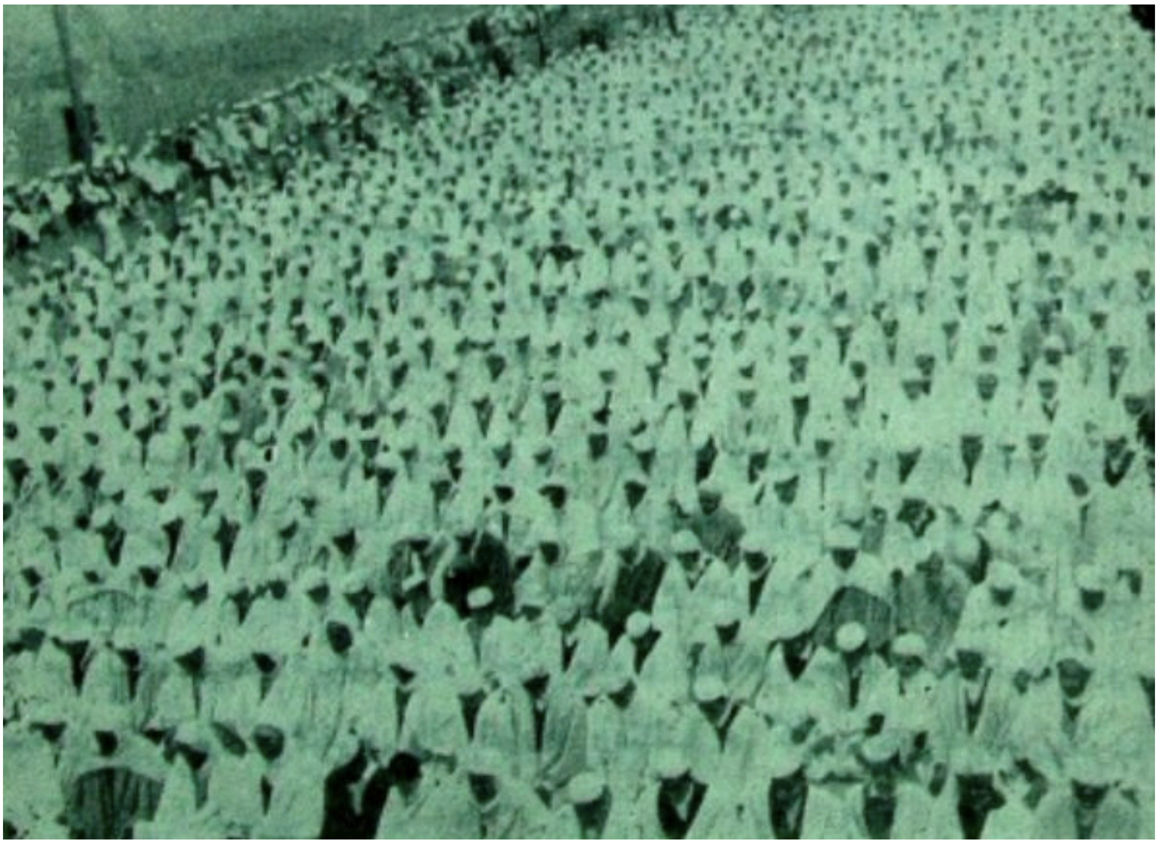


Figure 57 : prière de l'aïd. Source : Muḥammad ʻAlī Dabbūz, *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, vol. 1, p. 201.

Toujours est-il que le journaliste félicite très vivement Bayyūḍ d'avoir « restauré » et dirigé la prière[266]. Cela lui vaut d'être présenté comme « celui qui fait vivre les *sunna* et mourir les innovations blâmables (*muḥiyā al-sunan wa mumayt al-bida*ʻ) », mais aussi « magnifique leader, porteur de la bannière de la réforme religieuse dans la vallée du Mzab et *imam* du parti de Dieu (*hizb Allāh*) ». Les autres cheikhs de la *ḥalqa* de Guerrara sont aussi remerciés et l'article encourage, dans un dernier paragraphe, les autres *ḥalqa* du Mzab à faire vivre ce « rite musulman (*šaʻīra min šaʻā'ir al-islām*) » afin de manifester leur soutien à la réforme. Le journaliste cherche à faire de cette prière des deux fêtes le symbole du ralliement au réformisme. Elle est en effet l'occasion de manifester le souci, prégnant chez eux, pour le *tawḥīd*, l'unité divine, qui est aussi unité des croyants, lisible dans cette prière unissant tous

[266] *AU*, n° 112, 9 mars 1937, « Vallée du Mzab, à Guerrara, la reprise d'une tradition (*sunna*) et la fin d'une innovation blâmable (*bidʻa*) ».

les ibadites de la ville en un même lieu et derrière un même imam, Bayyūḍ. Le fait que tous les hommes, en habits de fête, blancs, sortent du ksar puis y entrent de nouveau en procession donne une dimension spectaculaire à l'événement, l'unanimisme du ksar derrière Bayyūḍ et le « parti de Dieu », comme le nomme l'article, étant célébré. Cette façon de s'affranchir de l'espace de la mosquée dit aussi un rapport au sacré moins lié à des lieux de culte (mausolée, tombe, mosquée), quasiment déterritorialisé. Peut-être est-ce aussi, de façon pragmatique, une façon de pallier la taille de la mosquée du ksar, insuffisante pour y réunir tous les hommes en ce jour de fête.

Si le journal célèbre cette pratique, celle-ci ne fait peut-être pas l'unanimité et elle est clairement identifiée comme « réformiste », une note administrative le laisse entendre : en 1944, il est ainsi écrit que « les fêtes de l'Aïd Seghir n'ont donné lieu qu'à un léger incident à Guerrara où la ''Halga'' a expulsé de la mosquée les conservateurs, le cheikh Bayoud ayant décidé que la prière se ferait en plein air suivant la coutume des modernistes. »[267] Presqu'une décennie après l'annonce de la « restauration d'une tradition », celle-ci est encore l'objet de contestations dans le fief même du cheikh Bayyūḍ, lequel doit toujours affirmer sa décision.

Ce recentrage autour des grandes fêtes est lisible dans la presse d'Abū al-Yaqẓān, cela a déjà été évoqué à propos des pratiques discursives constitutives du réformisme[268]. Il importe cependant de souligner ici que les discours tenus à ces occasions n'évoquent pas les visites pieuses et les repas collectifs qui marquaient jusqu'alors ces célébrations au Mzab. Un article de juin 1937, dans *al-Umma*, s'interroge sur les « influences [que] les célébrations de la naissance du prophète ont laissées dans le cœur des Musulmans ». Abū al-Yaqẓān y note la différence entre la religiosité des compagnons de Muḥammad et celle des musulmans de son époque. A ses yeux, les célébrations devraient être une réactualisation de l'époque du prophète Muḥammad, guide et exemple ultime pour les croyants. « Les célébrations sont une invitation à la vraie religion » affirme-t-il, dans une attaque à peine voilée contre la « fausse religion », les pratiques de ses contemporains[269]. Le même numéro narre et vante la façon dont, à « Ghardaïa, l'association *al-Iṣlāḥ* fête la naissance du prophète » : la journée a été marquée par des récitations coraniques, des leçons et des discours. Le plus grand rôle au cours de cette fête a été dévolu aux élèves de la médersa *al-Iṣlāḥ*. Ils ont eut à répondre à des

---

[267] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements septembre-octobre 1944.
[268] Cf. chapitre II de cette thèse.
[269] *AU*, n° 126, 22 juin 1937, « Quelles influences les célébrations de la naissance du prophète ont-elles laissées dans le cœur des Musulmans ? ».

questions se rapportant à la vie du prophète, à ses actions remarquables, à ses guerres, à la vie de ses compagnons et, encore, aux souffrances qu'il a endurées[270].

A ces discours correspondent aussi les pratiques observées lors des fêtes religieuses, *'īd* et *mawlid* : elles sont l'occasions pour les associations réformistes de compter et montrer leurs forces, en réunissant leurs membres dans leurs écoles, pour des temps d'enseignement. En janvier 1940,

> à Ghardaïa, le président de la Djemaïet el Islah Babekeur Salah ben Kacem, qui est sous la dépendance de Bayoud, a réuni à la Médersa, à l'occasion de l'Aïd el kebir, une centaine de personnes.[271]

Là encore, par le rassemblement comme par l'enseignement, concurrence est faite aux *ḥalqa* de *'azzāba* qui se voient dépossédées de leurs ouailles. En 1954, de telles réunions sont organisées dans plusieurs ksour à l'occasion de l'Aïd *al-kabīr*, « avec le concours des élèves de la Médersa du cheikh Bayoud »[272].

Là où, à propos du cas égyptien, C. Mayeur-Jaouen lit, entre autres, le processus de réforme des pratiques rituelles comme une « coupure nouvelle qui met l'accent sur l'individu plus que sur la communauté »[273], les pratiques rituelles et les célébrations que le cheikh Bayyūḍ et les réformistes du Mzab mettent en avant amènent d'autres conclusions. Si elles marquent bien une volonté de rationaliser le sacré, elles apparaissent davantage comme de nouvelles modalités de mobilisation collective, visant à célébrer l'unité de la communauté des croyants et, par là même, l'unicité divine.

Il faut toutefois se garder de conclure trop rapidement à une victoire des réformistes : les pratiques contre lesquelles ils s'insurgent persistent et évoluent. Celles qu'ils souhaitent mettre en avant connaissent un succès inégal et la situation dans l'après seconde Guerre mondiale semble davantage marquée par un feuilletage et la pratique simultanée de rites de différentes obédiences, que par un triomphe de la réforme des cultes. Ces processus se jouent en outre dans une période de changements plus globaux : la pratique du hadj devient progressivement de plus en plus accessible dans le XX^e^ siècle, des célébrations politiques et nationales séculières s'imposent progressivement, notamment après l'indépendance. Il serait aussi hâtif de conclure à une progressive exclusion du registre charismatique de l'expression religieuse : la façon notamment dont les leaders réformistes deviennent progressivement

---

[270] *AU*, n° 126, 22 juin 1937, « Ghardaïa, l'association des réformes fête la naissance du prophète ».
[271] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1940. Cf. aussi, ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », courrier du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 20 janvier 1940.
[272] ANOM/OA//96/45, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, juillet-août 1954.
[273] C. MAYEUR-JAOUEN, « Le corps entre sacré et profane »..., *op. cit.*, p. 315.

l'objet d'une certaine vénération devrait être étudiée davantage[274]. En outre les opposants aux réformistes réagissent et repensent aussi le sens des pratiques cultuelles.

2. L'apologétique des « conservateurs »

Les « conservateurs » tentent de défendre et de fonder dans le *fiqh* les pratiques qu'ils veulent mettre hors d'atteinte de la critique des réformistes. Ce faisant, ils contribuent aussi à en redéfinir le sens et les modalités, notamment en mettant en avant le comportement (*adab*) seyant aux visites. L'étude de ce qu'ils proposent et, notamment, de leur lexique, permet de dessiner l'horizon de la solidarité (*walāya*) entre les vivants et les morts.

Une apologétique juridique

Dans son traité apologétique, le cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā réfute terme à terme les accusations des réformistes, et réaffirme le caractère fondé des pratiques, par une argumentation en *fiqh*, appuyée sur des sources ibadites et sunnites.

A propos des visites aux morts, il conteste l'accusation d'associationnisme (*širk*) : à ses yeux, ce qui serait l'indice d'une pratique associationniste serait de prendre les tombeaux pour des mosquées ou des lieux de retraite (*'ukūf*) et d'y représenter des images. Au contraire, les éléments constitutifs de la visite aux morts musulmans, du salut aux prières de demandes, sont licites. S'ils sont exécutés d'une façon « conforme aux conventions (*adab*) de la *šarī'a* ibadite (litt. des lecteurs de *Coran*, « *šarī'at al-qurrā'* »[275]), ils ne mènent pas à la moindre interdiction. Bābā ū Mūsā fonde aussi canoniquement le principe de la visite pieuse sur « l'enseignement du Prophète » de l'islam, c'est-à-dire sur des *hadith*, comme celui selon lequel Muḥammad aurait dit : « visitez les tombeaux car ils vous rappellent l'au-delà »[276]. Ceux qui interdisent ces visites aux morts contredisent donc selon lui cet enseignement.

Une fois le principe posé, il raisonne par catégories. La question de la licéité des visites pour les femmes et les « masses ignorantes » a déjà été évoquée. La troisième catégorie de croyants est examinée par Bābā ū Mūsā à travers le cas d'un « homme solidement établi dans son catéchisme (*'aqīdatihi*) et sa foi et [qui] sait d'un savoir certain que celui qui donne (*al-m'uṭī*) et celui retient (*al-māni'*) est Dieu, que ce qui est utile et ce qui est néfaste n'advient que par lui » : pour celui-ci, l'homme croyant et suffisamment savant, il

---

[274] Il en sera rapidement question au chapitre VII de cette thèse.

[275] Le terme renvoie vraisemblablement aux origines de la sécession entre les partisans de 'Alī, après la bataille de Ṣiffīn (657). « Les lecteurs de Coran (qurrā') » désigne ceux qui acceptèrent d'abord que deux arbitres départagent 'Alī et Mu'āwiya d'après le Coran puis qui, au printemps 658, l'arbitrage ayant été rendu en faveur de Mu'āwiya, sortirent (ḫaraǧa) du camp de 'Alī pour rejoindre ceux que l'on stigmatiserait ensuite du nom de Ḫawāriǧ. Cf. G. LEVI DELLA VIDA, « Khāridjites », *in EI²*, Leiden, Brill, 1978, vol.IV, p. 1106-1109.

[276] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 83.

« n'existe pas d'interdiction juridique comme il y en pour les femmes et pour le port de la soie ». Mais « si les choses ne se présentent pas ainsi, [le cheikh réaffirme clairement qu'alors] c'est interdit »[277].

Après avoir fondé le principe de la visite et passé en revue ses potentiels acteurs, le cheikh détaille les pratiques qui la composent. Il défend tout d'abord la licéité de la substitution (*niyāba*), dont les réformistes disent qu'elle est vaine et infondée : pour l'auteur le verset coranique sur lequel les réformistes se fondent (LIII, 39) ne vaut que pour ceux qui sont dans un état de *kufr*, c'est-à-dire ne sont pas musulmans[278]. Deuxième élément : il affirme qu'il est méritoire de donner des offrandes (*saḍaqa*) aux parents morts et d'effectuer des récitations coraniques sur leurs tombes, à condition qu'ils soient musulmans. Aumônes et récitations leur vaudront alors une récompense[279]. Il s'efforce de démontrer que ces pratiques sont ancrées dans le *Coran* et la *sunna*. Le raisonnement est ensuite appliqué, par analogie, pour démontrer la licéité des invocations, du hadj et du jeûne effectués en mémoire d'un mort[280]. Le raisonnement quelque peu aride du juriste laisse ainsi entrevoir un vaste échange entre vivants et morts, les morts recevant des récompenses pour les récitations, les aumônes et toutes les bonnes œuvres effectuées pour eux. Ces actes sont aussi méritoires pour les vivants[281]. Cet échange vertueux de biens de saluts entre vivants et morts est justifié par le *hadith* par lequel le prophète de l'islam aurait déclaré :

> A sa mort, l'être humain est coupé de ses actes sauf de trois d'entre eux : la charité qu'il a exercée, son savoir utile aux autres et un enfant pieux qui prie pour lui[282].

Un autre *hadith* vient conforter cela :

> Personne n'est châtié pour les péchés d'un autre et – en ce qui concerne la récompense des bonnes œuvres (*al-iṯāba*) d'un autre –, l'homme retire la récompense de ce que la communauté (*al-umma*) fait à sa place, comme lorsqu'elle pratique de manière surérogatoire (*nafalān*) la prière, le jeûne, le hadj, l'aumône, la lecture, et le *dhikr* dirigé pour les vivants et les morts.[283]

Visite aux morts et visite aux saints se recouvrent en certains points, mais il est une pratique qui est plus spécifiquement liée à la *ziyāra* des saints, l'intercession. Le terme employé par le cheikh n'est pas *šafā*ʻa, mais *tawassūl* : il tente, contre l'accusation de *širk*, de

---

[277] *Ibid.*, p. 84.
[278] *Ibid.*, p. 85.
[279] *Ibid.*
[280] *Ibid.*, p. 86.
[281] *Ibid.*
[282] *Ibid.*
[283] *Ibid.*, p. 96.

défendre l'intercession par le prophète Muḥammad et par les saints (*tawassul bi-l-nabī wa bi-l-awliyā'*). Il affirme que la validité de ceux-ci est fondée, sur le consensus des oulémas pour le premier et dans la sunna pour le second. Raisonnement qu'il assortit de nombreux exemples d'invocations[284] ; une *du'ā'* à réciter la 27ème nuit du mois de *rağab*[285], une *du'ā'* à prononcer après avoir récité le *Coran*, qu'il précise être connue « de l'élite et de la masse »[286]. Il donne aussi l'exemple de la récitation des *Dalā'il al-ḫayrāt*[287], célèbre recueil de prières sur le prophète Muḥammad, composé par le soufi marocain Muḥammad al-Ğazūlī (m. 1465)[288]. Il s'agit visiblement d'une référence pour le cheikh Bābā ū Mūsā, ce qui est l'indice d'un horizon partagé avec les sunnites. Sur le plan formel et des références employées, la parenté entre ce traité apologétique et un traité malékite est très forte, dans la structure comme dans un certain nombre des sources utilisées. Sur le fond, l'argumentation centrale employée pour défendre les visites pieuses est la même que celle utilisée par les soufis sunnites : les visites sont autorisées et fondées légalement, mais elles donnent lieu à des excès en raison de l'ignorance de la masse, laquelle associe au pèlerinage des pratiques qui n'ont rien à y faire[289]. Bābā ū Mūsā insiste donc en retour sur les conventions (*adab*) à respecter lors de ces visites.

Définir un adab *de la ziyāra*

Afin de défendre la pratique des visites pieuses, le cheikh Bābā ū Mūsā définit les conventions (*adab*, pl. *ādāb*) qu'il conviendrait que les dévots observent. Le terme est ancien[290] et il est mobilisé à la période contemporaine aussi bien pour traduire « belles-lettres », que pour exposer la voie offerte par le soufisme, ou encore les nouvelles normes édictées par les élites urbaines du Proche-Orient[291]. Face aux discours des réformistes sur la civilisation (*tamaddun*) et le progrès, véhiculés notamment par leur presse et leurs écoles, face à leurs critiques des visites pieuses, perçues comme infondées et insensées, et renvoyées à tout un ensemble de comportements condamnables, Bābā ū Mūsā donne, à l'aide du terme

---

[284] *Ibid*., p. 104.

[285] Septième mois du calendrier islamique, « l'importance des événements liés à la vie du prophète de l'islam qui se sont produits prétendument en *rağab* font de ce mois l'une des périodes les plus éminentes de l'année ». La 27ème nuit est particulièrement célébrée puisqu'elle serait celle du voyage nocturne de Muḥammad (*laylat al-mi'rāğ*), à Jérusalem, au paradis et dans les enfers. M. J. KISTER, « Radjab », *in EI*², Leiden, Brill, 1995, vol. VIII, p. 386-388.

[286] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit*., p. 105.

[287] *Ibid*.

[288] Sur al-Ğazūlī, se référer au magistral ouvrage de V. J. CORNELL, *Realm of the Saint*..., *op. cit*.

[289] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit*., p. 83.

[290] Seeger. A. BONEBAKKER, « Adab and the concept of Belles-lettres », *in Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 16-30.

[291] L'ouvrage dirigé par Barbara Metcalf sur les usages de l'adab en Asie du sud donne une idée de la richesse de ces mobilisations, notamment aux périodes moderne et contemporaine. Barbara Daly METCALF (éd.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press, 1984.

adab, un sens à ces pratiques. Il circonscrit une culture et un *ethos*, un savoir minimal à maîtriser et un comportement à adopter afin de faire de la *zyiāra* une pratique licite et un instrument d'édification pour les musulmans.

L'*adab* des visites pieuses est d'abord un savoir. C'est en effet l'ignorance qui conduit les masses à attribuer aux saints ou aux morts les prodiges en réalité opérés par Dieu. Le cheikh réaffirme donc que « les vivants et les morts n'ont pas de pouvoir, l'orant obtient leur bénédiction, mais c'est Dieu qui est l'agent »[292]. Ce raisonnement est répété à plusieurs reprises, notamment lorsque le cheikh condamne fermement « la vénération des pierres et des arbres par la masse »[293].

L'*adab* à observer est aussi discipline personnelle : le cheikh développe l'*ethos* à respecter lors de la visite des morts[294]. La visite aux cimetières doit tout d'abord s'effectuer avec une « pureté d'intention (*niyya*) ». En effet, la visite est licite pour « celui qui va vers le sanctuaire avec la présence du cœur et avec la perspective de ne pas seulement obtenir quelque chose mais de faire cela pour le plaisir de Dieu, de purifier son cœur et de le faire pour le mort »[295]. A cette disposition intérieure, le cheikh ajoute la nécessité d'adopter un comportement digne et recueilli. Il entreprend de discipliner les visiteurs. Il affirme ainsi qu'« il est interdit de marcher et de s'asseoir sur les tombes ». Ce comportement extérieur est indissociable de l'attitude intérieure du visiteur. En effet, si « en entrant dans le cimetière, il faut parler de façon convenable », il faut aussi saluer l'ensemble des présents, « dire ‘‘Salut (*salām*) maison du peuple des croyants'' », affirmation appuyée par la citation d'un hadith. L'*adab* ainsi exposé contribue à définir les modalités de l'échange entre les vivants et les morts, Dieu, son prophète Muḥammad et ses saints. A.-M. Goichon donne une formule de salutation pour l'arrivée au cimetière :

> Le salut soit sur vous, ô tombes ! Vous êtes dans la maison de la vérité et nous dans la maison de l'erreur. Vous êtes ceux qui précèdent, et je suis parmi ceux qui suivent. Pas d'autre Dieu que le Dieu savant et généreux ; pas d'autre Dieu que le Dieu haut et magnifique ; pas d'autre Dieu que le Dieu maître des cieux et de la terre ; il est maître du trône magnifique.[296]

Et une formule à prononcer en se retirant, en regardant la tombe visitée :

---

[292] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 102.
[293] *Ibid.*, p. 108.
[294] *Ibid.*, p. 88.
[295] *Ibid.*
[296] *Al-salām ʻalaykum, yā al-qubūr. Antum fī dār al-ḥaqq wa anā fī dār al-qḫor. Antum sābiqīn wa anā min lāḥigīn. Lā Allāh ilā llāh al-ʻalīm wa al-karīm, lā Allāh ilā llāh al-ʻalī wa al-ʻaḍīm, lā Allāh ilā llāh rabb al-samawāt wa al-arḍ wa huwa Rabb al-ʻarš al-ʻaḍīm.* A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2..., op. cit.*, p. 131-132.

> Dans le ciel il y a une lumière ; en terre, de la lumière, dans la terre des tombes. Je vous ai honorés, ô habitants des tombeaux ! Famille de l'Excellent, témoignez qu'il n'y a d'autre Dieu que Dieu et que Muḥammad est envoyé de Dieu.[297]

Si les morts ne peuvent s'adresser aux vivants que par le médium du rêve[298], ils sont à même d'entendre ce que les vivants leur disent : le cheikh Bābā ū Mūsā invite le visiteur à prononcer son nom devant la tombe afin que le mort sache qui lui rend visite. En effet, si le principe vital (*nafs*) a quitté le corps du défunt, son âme (*rūḥ*) le revient voir régulièrement et il continue à jouir de ses perceptions sensorielles, tout particulièrement l'ouïe[299]. Cette croyance, observée par Corinne Fortier en Maurétanie, où elle se fonde selon elle sur la lecture d'al-Ġazālī, lequel affirme que la perte de la vue précède celle de l'audition[300]. Ceci aide à comprendre les conseils du cheikh, qui demande aux vivants de demeurer un certain temps en présence du mort et de venir régulièrement le voir. En un mot, de faire montre de persévérance (*al-mudāwama*)[301].

L'*adab* prescrit par le cheikh comprend également un calendrier. Il affirme ainsi que le temps sacré est un temps réglé. A certaines périodes et certains jours, les âmes (*rūḥ*) des morts seraient davantage présentes, ou davantage soulagées des visites à elles effectuées. Ainsi, « pendant les sept jours qui suivent le décès, le mort est enchanté des visites et des prières »[302]. En ce qui concerne le calendrier hebdomadaire, Bābā ū Mūsā affirme que « l'âme du mort revient vers la tombe chaque jeudi, vendredi et samedi ». Amélie-Marie Goichon donne une indication plus précise : « l'âme du mort visite le cimetière du jeudi soir à l'aube du samedi »[303]. Ce sont les jours durant lesquels il faut accomplir la visite[304]. En Maurétanie aussi, parmi des populations malékites, C. Fortier observe l'existence d'un calendrier hebdomadaire pour les visites, mais il privilégie le vendredi et le lundi. A.-M. Goichon rapporte, à propos du calendrier des visites et des récitations à faire sur les tombes, un détail qui donne à sentir la force des liens persistant entre vivants et morts :

> Pendant cette première nuit [après les funérailles], la plus pénible, car la morte manque de l'habitude d'être morte, les *ṭolba* requis par le testament, trois le plus souvent, vont réciter

---

[297] *Fī-l-samā yā nūr ! Fī-l-arḍ yā nūr fī-l-arḍ al-qubūr. Tfeḍḍalt ʻalīkum, yā ahl al-qubūr. Ahl l-feḍḍāl anšahdu lā illāh ilā llāh u Muḥammad rasūl Allāh ! Ibid.*, p. 132.

[298] C. FORTIER, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) »..., *op. cit.*, p. 241.

[299] Sur ces distinctions, se référer à B. HEYBERGER et C. MAYEUR-JAOUEN, « Le corps et le sacré en Orient musulman »..., *op. cit.*, p. 15-16.

[300] C. FORTIER, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) »..., *op. cit.*, p. 240.

[301] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 91.

[302] *Ibid.*, p. 88.

[303] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*..., *op. cit.*, p. 130.

[304] A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 88.

> sur la tombe. Avant le jour, une femme va prévenir l'âme que le jour se lève. Elle l'appelle par son nom et le nom de sa mère [...].
> L'âme est encore auprès du corps lorsque, [le lendemain], les femmes vont porter la marque sur la tombe ; mais sans doute se rend-elle compte incomplètement de ce qui se passe, car elle se demande pourquoi tout ce monde vient à la fois, tandis qu'elle aurait plus de plaisir à voir chacun séparément. Pour exaucer ce souhait, les très proches parents viendront quotidiennement quarante jours durant.[305]

Contre les accusations de désordre, le cheikh Bābā ū Mūsā montre que le comportement envers les croyants morts, comme celui envers les vivants, est encadré par la religion. Des *hadith* fondent l'*adab* en la matière, lui conférant ordre et signification : un hadith inviterait à visiter les tombes des croyants musulmans comme une forme de *memento mori*. C'est ce que rapporterait le *Quṭb* dans son ouvrage *Ǧami' al-šamāl*, citant al-Tarmiḍi qui tiendrait ce *hadith* de Abū Hurayra, compagnon de Muḥammad[306]. Autre comportement dicté par un *hadith*, celui à observer sur une tombe : une tradition du prophète de l'islam insisterait sur le mérite de réciter la sourate *al-iḫlāṣ* (CXII) sur une tombe. Un autre inviterait à prier pour ses proches défunts : « le mort dans sa tombe est comme le noyé (*al-farīq*) qui attend la prière de son père, de son frère, de son ami »[307]. Dernier exemple, et qui montre aussi combien la jurisprudence ibadite, telle que Bābā ū Mūsā la laisse entrevoir, est proche des écoles du sunnisme : il cite Abū al-Faḍl al-Suyūṭī, savant égyptien chafiite du XVe siècle lequel rapporte un *hadith* vantant les mérites de la récitation de la sourate Yā-Sīn (XXXVI) pour les morts[308].

Les croyants sont invités à pratiquer les visites pieuses, particulièrement celles des tombes des pieux et des croyants accomplis (*al-ṣalāḥ wa-l-falāḥ*) : elle constitue une obligation[309]. L'exposition de *l'adab* à observer est une occasion d'édification des dévots. Entre les déviances des ignorants et les erreurs des réformistes, ils sont invités à choisir le « chemin du milieu (*al-tawassuṭ*, litt. équilibré) »[310].

Le traité du cheikh Bābā ū Mūsā vient ordonner les formes d'échanges, de communication et de familiarité lisibles dans les pratiques funéraires et dans les rituels autour des cimetières. A travers l'économie de la visite pieuse, une fenêtre nous est ouverte sur une cosmogonie dans laquelle vivants et morts, prophètes, saints et dévots, unis dans une même solidarité (*walāya*), intercèdent les uns pour les autres. Cette affirmation et cet

---

305 A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2...*, *op. cit.*, p. 129-130.
306 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 83.
307 *Ibid.*, p. 85.
308 *Ibid.*, p. 90.
309 *Ibid.*, p. 93.
310 *Ibid.*, p. 108.

ordonnancement – parfois incomplet – des échanges entre vivants et morts sont aussi lisibles dans le lexique des visites pieuses.

Lexicographie et pratiques : les ambivalences de la walāya *entre morts et vivants*

L'étude des termes employés pour désigner la sainteté, les modalités de l'intercession et le culte des saints dans les récits transmis lors des visites pieuses montre que ces écrits témoignent aussi de la volonté de mettre en ordre ces pratiques, notamment celles de l'intercession.

Pour exprimer la rupture avec le temps ordinaire opérée par l'action des saints, ou de Dieu par eux, deux termes sont employés dans les manuscrits décrivant les *ziyārāt*, tout comme dans le traité apologétique de Bābā ū Mūsā. Le premier est *karāma*[311], traduit par prodige : le plus complet des manuscrits des *ziyārāt*, se veut un « rappel de ce que l'on dit […] des prodiges des saints (*karamātihim*) au Mzab »[312], parmi lesquels « les prodiges (*karāmāt*) du cheikh » Muḥammad b. Yaḥyā Būqadma[313]. Selon la définition de Louis Gardet, le terme désigne « les ''prodiges'' opérés par les [saints] et que Dieu leur donnerait d'accomplir ». Il s'agit donc d'une « faveur accordée par Dieu en toute gratuité et surabondance »[314].

Le second mot, employé moins fréquemment, est *'ağīb*, traduit par merveilles, et que l'on retrouve dans la formule « les merveilles des trois sages (*'ağīb al-mašā'iḫ al-ṯulāṯa*) »[315]. Il se rapporte moins spécifiquement au vocabulaire de la sainteté puisqu'il désigne aussi la littérature des merveilles, littérature géographique, aussi bien scientifique que récréative. En revanche, un terme attendu du vocabulaire de la sainteté est absent ; *mu'ğiza*. Associé encore davantage à la notion de miracle, c'est lui qui, avec *karāma*, désigne ordinairement la « rupture de l'habitude ». Sa nuance, selon L. Gardet, est de qualifier « un acte public, précédé d'une ''proclamation'' (*da'wa*) et d'un ''défi'' (*taḥaddī*), et par lequel le prophète convainc d'impuissance ses auditeurs incapables de reproduire le miracle ainsi accompli ». Le miracle (*mu'ğiza*) aurait une valeur publique et démonstrative, lorsque le prodige (*karāma*)

---

311 B. b. I. b. B. AL-YSĞINI, « Ms n° 4 (n° 103). Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masğid al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān al-Kurṯī »..., *op. cit.*, p. 1 ; B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 1.

312 Le manuscrit commence – après les formules d'usage – ainsi : « Haḏihi taḏkira li-mā yuḏkur min awā'ilinā wa manāqibihim wa karamātihim bi-Mīzāb ». Cf. B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 1.

313 *Ibid.*, p. 5.

314 Louis GARDET, « Karāma », *in EI*^{2}, Leiden, Brill, vol. IV, p. 639-641.

315 B. b. I. b. B. AL-YSĞINI, « Ms n° 4 (n° 103). Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masğid al-šayḫ 'Abd al-Raḥmān al-Kurṯī »..., *op. cit.*, p. 1.

exprimerait une simple faveur accordée à titre personnel. C'est ce dernier aspect, plus discret et marqué par la relation entre le croyant et Dieu qui est mis en valeur dans ces sources.

Dans cette relation manifestée par le prodige (*karāma*), c'est une bénédiction (*baraka*) qui se transmet. Attendu du vocabulaire de la sainteté, le terme *baraka* est bien présent dans la littérature hagiographique consultée. Il est même, dans l'histoire de ʻAmmī Saʻīd, symbolisé par l'image du vêtement (*kisā'*) :

> Son père a invoqué sur [ʻAmmī Saʻīd] la réussite et la bénédiction (*baraka*), et Dieu l'en a comblé. On dit qu'il a étendu son vêtement (*kisā'atihi*) durant les invocations de son père, puis qu'il a voulu le soulever du sol. Mais il est devenu pesant et il n'a pas pu le porter et c'est son père qui l'a posé sur son dos [celui de son fils] : il l'a alors porté comme il était et il est venu revivifier la science dans cette vallée. [… *Suit l'épisode de l'arrivée du cheikh ʻAmmī Saʻīd à Ghardaïa*].
> Le cheikh s'est installé et a habité auprès de [l'ancêtre des habitants de Ghardaïa] et sa bénédiction (*barakatahu*) se manifeste jusqu'à nos jours.[316]

La *baraka* peut être définie comme une « force bénéfique, d'origine divine, qui provoque la surabondance dans le domaine physique, la prospérité et la félicité dans l'ordre psychique »[317]. Ici, le cheikh ʻAmmī Saʻīd, auquel son père transmet la bénédiction de Dieu après une invocation (transmission symbolisée par le vêtement, devenu lourd de *baraka*) en dispose à son tour, communiquant – mort comme vif – ces effluves de son potentiel surnaturel, à ceux qui l'honorent.

Les mots qui désignent les saints et la sainteté ne sont pas non plus inédits[318]. *Mašā'īḫ* (sages) et cheikh, employés dans un court manuscrit qui raconte la découverte de la tombe « des trois sages (*al-mašā'īḫ al-ṯulāṯa*) »[319], désignent la sagesse et l'âge. *Awā'ilinā*, au singulier *walī*, caractérise la proximité avec Dieu, la familiarité de ceux qui l'invoquent et vivent proches de lui. C'est le terme générique adopté par le long manuscrit : « Rappel de ce que l'on évoque à propos de nos saints (*awā'ilinā*)… »[320]. Enfin, la sainteté elle-même est désignée, une fois, par le terme de *ṣalāḥ* : Abū Ayyūb Amīmūn, après s'être vu révélé par le

---

[316] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit*., p. 2.
[317] G. S. COLIN, « Baraka », *in EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol.I, p. 1063.
[318] Ce sont ceux que C. Mayeur-Jaouen trouve dans les sources sur Aḥmad al-Badawī. Catherine MAYEUR, « L'intercession des saints en islam égyptien: le cas de Sayyid al-Badawī », *Annales islamologiques*, 25, 1991, p. 363-388.
[319] B. b. I. b. B. AL-YSĞINI, « Ms n° 4 (n° 103). Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masǧid al-šayḫ ʻAbd al-Raḥmān al-Kurṯī »..., *op. cit*., p. 1.
[320] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit*., p. 1.

groupe de dévots itinérants qu'il est le saint (*walī*) de Ghardaïa, « retourna à son ouvrage de puisatier « là où les signes de la sainteté (*al-ṣalāḥ*) s'étaient révélés à lui »[321].

Comme le père du cheikh ʻAmmī Saʻīd l'avait fait pour obtenir la *baraka*, c'est par une prière d'intercession qu'Abū Ayyūb Amīmūn obtient les bénédictions divines. Les termes employés ne sont cependant pas les mêmes et il faut d'emblée remarquer l'absence dans les sources consultées du terme de *šafāʻa*, un des deux mots traduits par « intercession ». Le second est en revanche bien présent, le verbe *tawassala*, construit avec *bi* pour la personne au moyen de laquelle on intercède et *ilā* pour celui auprès de qui on intercède. Ainsi, lorsqu'Abū Ayyūb demande à ses compagnons comment ils obtiennent qu'une table garnie descende du ciel, ils lui répondent :

> Nous invoquons Dieu (*natawassul ilā Allāh*) par l'intercession d'un homme saint (*bi-rağal walī*) qui s'appelle Abā Ayyūb Amīmūn, le paysan de la vallée (*Āflāḥ ū Ġlān*). Nous en avons entendu dire qu'il est le saint (*walī*) de notre ksar. Par son intercession nous nous tournons vers Dieu (*natawassul bi-hi ilayhi*) et il nous est répondu (*istağīb lanā*), mais nous ne le connaissons pas en personne. » Et c'était celui qui était avec eux. Il ne leur dit pas que c'était lui, mais il leur dit qu'il faisait une invocation (*daʻā*) en disant « mon Dieu (*Allāhuma*) je t'invoque (*anā atawassul ilayka bi-mā tawassul*) par l'intercession de celui auquel ils font intercession »[322].

Selon C. Mayeur-Jaouen, « la racine W.S.L. rend davantage compte que Š.F.ʻ. d'une intercession médiatrice : elle renvoie à l'idée de ''chercher l'accès auprès de quelqu'un'' »[323], ce qui est ici illustré par la construction *bi… ilā*. Désignant non seulement l'intermédiaire mais le destinataire de l'intercession, cette construction implique de lever l'ambiguïté sur l'acteur du prodige : Abū Ayyūb n'est qu'un intermédiaire, il est présenté ici faisant directement une invocation (*duʻā*), pour obtenir de Dieu ce que les dévots obtiennent eux, en invoquant Dieu par l'intermédiaire de sa propre prière, ce dont il est inconscient. L'accès auprès de Dieu passe donc pour les dévots itinérants – et pour les destinataires de ce récit – par la prière du saint. Abū Ayyūb est un saint efficace puisque l'invocation de Dieu par lui reçoit une réponse (*mustağib*).

Ce sont particulièrement ces endroits où les saints ont reçu des bénédictions et où des prodiges ont été effectués (*mawāḍʻī īğābat al-duʻā'*)[324] qui sont recherchés et où les croyants sont invités à aller faire des invocations (*al-duʻā'*). Ainsi, à l'enclos Tawālawālt,

---

[321] *Ibid*., p. 4.
[322] *Ibid*.
[323] C. MAYEUR, « L'intercession des saints en islam égyptien »..., *op. cit*., p. 370.
[324] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit*., p. 1.

> Le mausolée avec un *miḥrāb* est celui d'une femme pieuse (*ṣāliḥa*) et c'est la première qui ait été enterrée dans cette vallée. A cet endroit, il y a un oratoire (*masǧid*) où l'invocation (*al-du'ā'*) est exaucée (*mustaǧāb*). Celui qui, devant son *miḥrāb*, prie deux *rak'a* en faisant une invocation (*da'ā fihi*), avec une intention bonne, il est exaucé (*yustaǧāb lahu*), celui à qui est propice Dieu (*haḏa laman wafaqahu Allāh*) – qu'il soit élevé –.[325]

Ici est indiquée la procédure à suivre pour obtenir satisfaction : en ce lieu favorable à l'intercession et où la direction de la prière est indiquée par un *miḥrāb*, il faut accompagner l'invocation adressée (*du'ā'*) au saint de deux *rak'a*[326] de la prière rituelle. Au milieu des prodiges de Sīdī Būqadma est raconté le rituel religieux observé par les jeunes hommes en âge de se marier :

> La plupart de ceux qui veulent se marier parmi les jeunes gens se rendent spécifiquement à [l']oratoire de Sīdī Būqdama. Après trois jours ils sollicitent la bénédiction (*baraka*) du cheikh en priant deux *rak'a* et en faisant devant son *miḥrāb* l'invocation que les choses leur soient facilitées, puis ils font une offrande de dattes, de pain.[327]

Les pratiques cultuelles peuvent aussi comprendre des lectures de *Coran* et des aumônes (*ṣadaqa*). Le manuscrit des *ziyārāt* de Ghardaïa mentionne « la lecture, l'aumône, et l'invocation *(al-du'ā'*) à Dieu et son invocation pour sa faveur et ses largesses (*ḫazā'inihi*) »[328].

Avant l'invocation, dans les récits des *ziyārāt*, tout commence cependant, en règle générale, par une demande à Dieu : au départ, le premier des compagnons d'Abū Ayūb a simplement « demandé à Dieu ((*sā'ala Allāh*) »[329] de les nourrir. L'invocation et la demande d'intercession au saint n'interviennent qu'après : il est ainsi clair pour le lecteur que c'est à Dieu que l'objet désiré est demandé. L'invocation n'est pas nécessairement adressée à un saint, elle peut aussi être adressée au prophète Muḥammad : ainsi en va-t-il de Sīdī Būqdama dont

> on raconte que s'il voulait abreuver ses bêtes […], il les amenait à côté d'un puits au milieu de la vallée […] et il s'asseyait pour invoquer la prière (*yuqa'd yuṣallī*) sur le Prophète – que Dieu le bénisse et le garde en paix – jusqu'à ce que l'eau monte jusqu'au sommet du puits.[330]

---

[325] *Ibid.*, p. 3.
[326] Littéralement, « prosternation ». Le terme renvoie à la succession de gestes accomplis et de formules prononcées lors de la prière rituelle.
[327] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 5.
[328] *Ibid.*, p. 1.
[329] *Ibid.*, p. 4.
[330] *Ibid.*, p. 5.

Qu'il y soit question d'intercessions par les saints ou par le prophète, les histoires racontées par les oulémas chargés d'accompagner les visites pieuses ont pour fonction, non seulement de transmettre et de célébrer la mémoire des saints de la vallée et de leurs prodiges, mais aussi d'enseigner l'orthopraxie en matière d'intercession. Ces manuscrits sont de véritables guides pour l'orant et se veulent les transmetteurs d'une croyance juste. Il est clair que jamais le saint n'est agent du prodige, qu'il joue un rôle clé, mais second. Le seul agent clairement indiqué est Dieu. Ainsi, lorsque le cheikh Ibrāhīm al-ʿAṭṭfawī se présente, en songe, à un autre saint, Hadj Masaʿūd, il lui déclare : « Je suis Ibrāhīm al-ʿAṭṭfāwī et Dieu Tout-Puissant (*ʿazza wa ǧalla*) te fera conduire en ta patrie »[331]. Le manuscrit racontant l'ensemble du circuit de visites de Ghardaïa lève l'ambiguïté sur ce point dès la première page. Il y est précisé :

> [Dieu] nous fait bénéficier à cause de nos invocations envers eux [les saints] lorsqu'à cause de l'invocation les calamités sont rejetées et le bien survient. Nous nous confions en lui. Il est le terme vers lequel nous cheminons. Il est maître des choses.[332]

Seule la puissance conférée par Dieu permet aux saints morts d'apparaître ainsi en songe aux vivants pour leur révéler des secrets, ou encore de dévier le cours des choses et de conformer la nature à leur désir.

Lorsque Dieu n'est pas clairement indiqué comme agent, alors une tournure impersonnelle est utilisée, qui permet de laisser planer le doute. Les plantes que l'épouse jalouse d'Abī Ṣāliḥ b. Saʿīd a récolté près de son mari en prière, et qui lui ont d'abord paru délicieuses, ne l'étaient que par prodige. Mais l'agent n'est pas indiqué. Mangeant après coup celles qu'elle avait mises en réserve, « elle les a alors trouvées amères comme l'armoise (*al-šīḥ*) : elles ne lui étaient devenues sucrées que par soumission (*ṣāra la-hu ḥalū bi-al-ṭāʿa*) ». La personne à laquelle les plantes se sont soumises n'est pas indiquée. A d'autres reprises, l'agent qui répond aux invocations n'est pas précisé, grâce à des formules telles que « il est exaucé (*yustaǧāb lahu*) »[333], ou « il nous est répondu (*istaǧīb lanā*) »[334].

Si les récits ainsi transmis lors des visites pieuses collectives, encadrés par des oulémas, se veulent clairement respectueux de l'unicité divine, ils témoignent toutefois d'une cosmogonie radicalement différente de celle des réformistes. Le monde dans lequel ils

---

[331] B. b. I. b. B. AL-YSĞINI, « Ms n° 4 (n° 103). Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masǧid al-šayḫ ʿAbd al-Raḥmān al-Kurṯī »..., *op. cit.*, p. 2.

[332] B. b. S. ASQABQAB, « Ms n° d.ġ.06. Taḏkira li-baʿḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya »..., *op. cit.*, p. 1.

[333] *Ibid.*, p. 3.

[334] *Ibid.*, p. 4.

évoluent et où les vivants et les morts sont liés par des connexions physiques et spirituelles n'est pas celui des réformistes, ce qui peut expliquer les incompréhensions mutuelles auxquelles les uns et les autres se sont heurtés. L'ambivalence de certaines formules, tout comme la présence, signalée, de *miḥrāb* sur les mausolées[335] peuvent avoir prêté le flanc aux critiques des réformistes.

L'apologétique des adversaires des réformistes témoigne de leur capacité à mettre en ordre et à donner un sens aux pratiques qu'ils défendent. Les uns comme les autres proposent aux croyants une discipline sociale et religieuse, accompagnée d'une vision du monde et du salut. Si, comme F. Colonna et J. McDougall l'ont montré, les réformistes sacrifient un islam local au nom d'une modernité puisée chez le colonisateur, l'exemple du Mzab conduit à situer davantage cet épisode dans la compétition entre différentes élites religieuses pour la capacité à dicter la norme, qu'elle soit rituelle (orthopraxie) ou dogmatique (orthodoxie). Cette idée est confirmée par la lutte que se livrent les oulémas autour du contrôle des biens économiques liés au culte des saints.

3. Le contrôle des biens de salut

La compétition pour la capacité à dire la norme a également une dimension économique à double titre. D'une part, les biens de salut sont aussi des biens économiques, la première partie de ce chapitre l'a montré, et la majorité du groupe des oulémas du Mzab restés fidèles à leurs prérogatives historiques en dépendent financièrement. D'autre part, l'entreprise des réformistes demande aussi des moyens considérables, notamment dans son volet éducatif. Aussi quand les oulémas réformistes critiquent le « gaspillage » que représenterait à leurs yeux les abondantes distributions du culte des saints, il faut garder à l'esprit les sommes dont ils ont eux-mêmes besoin pour faire fonctionner leurs écoles. Le contrôle des habous et des *tīnūbāwīn* constitue un enjeu de la critique du culte de saints.

Les prébendes de la sainteté

La grande place occupée par les distributions dans l'économie de la sainteté et le rôle des oulémas dans son administration ont été exposés dans la première section de ce chapitre. La maîtrise de cette économie est l'un des enjeux majeurs de la réforme du culte des saints.

Au Mzab, outre qu'ils les administrent, les oulémas vivent en grande partie des richesses générées par les visites pieuses et par les biens affectés à la mosquée et aux cimetières. Ils reçoivent tout d'abord une rémunération pour les services qu'ils rendent, qu'il

[335] Cf. par exemple, le *miḥrāb* du mausolée (*ḍarīḥ*) du cheikh ʿAmmī Saʿīd, ceux du cheikh Abū Ayyūb Amīmūn, et du cheikh Sīdī Būqadma : *Ibid*., p. 2, 3 et 4.

s'agisse par exemple de la gestion des habous ou de la lecture du *Coran* sur les tombes. A.-M. Goichon, présentant les nombreux rituels liés à la mort et aux enterrements, explique que lors des enterrements, durant trois soirées de suite les *'azzāba* venus lire le *Coran* sur le défunt se voient offrir le souper. Ceux qui lisent durant les nuits au cimetière reçoivent cinq francs par nuit[336]. Les familles qui le peuvent donnent, toujours à l'occasion du décès d'un proche, un mouton à l'ensemble des *'azzāba*. Chacun est partagé en trois, chaque partie étant attribuée à l'un d'entre eux, à tour de rôle. D'après elle, Ghardaïa compte dans les années 1920 de 80 à 100 oulémas (douze *'azzāba* et les *irwān*) vivant ainsi de la mosquée[337].

Lors des distributions des visites pieuses, les *'azzāba* qui président aux distributions prélèvent également leur part. Selon M. Mercier, « les tolba se divisent par groupe pour déguster les dattes et la viande avec ceux qui les ont apportées[338] ». Pour ce qui est des visites des tombes, là encore, ils en bénéficient : A.-M. Goichon note ainsi que « Le jour de la *çadaqa*, le *ma'rūf* est plus important [durant lequel un important repas est offert sur la tombe du défunt]. On achète quatre à cinq moutons, dont un sera obligatoirement partagé entre quatre *ṭolbas*, ceux que l'on voudra choisir, et le reste entre parents et amis. [...] Ce *ma'rūf* familial est tout différent de ceux que l'on offre aux pauvres dans les cimetières[339]. Sans doute faudrait-il mener plus avant l'enquête pour comprendre les ressorts économiques de l'existence de cette classe de lettrées au Mzab, mais ces rémunérations et distributions liées aux visites pieuses jouent un rôle non négligeable. Ajouter à cela les rémunérations liées à leur métier d'enseignant dans les écoles coraniques, mentionnées par A.-M. Goichon[340] et il apparaît nettement que la critique du culte des saints et la mise en place d'une offre d'enseignement alternatif par les réformistes met en péril la situation économique des oulémas au Mzab.

La concurrence pour les habous

Les réformistes se livrent aussi à une critique économique du culte des saints. La critique des dépenses irrationnelles engendrées par ce culte a déjà été observée sur d'autres terrains. A propos du mouled de Ṭanṭā en Egypte, C. Mayeur-Jaouen note qu'aux yeux des réformistes, « le scandale est d'abord financier : une philosophie nouvelle, rationaliste et positiviste

[336] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 253.
[337] H. PARMENTIER, « L'entraide chez les berbères ibadites du Mzab »..., *op. cit.*, p. 43-44.
[338] M. MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*..., *op. cit.*, p. 96.
[339] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 2*..., *op. cit.*, p. 129-132.
[340] A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 53.

s'indigne des aumônes inutilement gaspillées au tombeau »[341]. La dénonciation des desservants des tombes et des zaouïas, qui vivraient « de façon illicite des offrandes de fidèles crédules » est un élément classique de la critique contre les soufis noté par M. Gaborieau[342].

Au Mzab, comme dans son volet dogmatique, la parole réformiste n'est pas toujours audible directement. Il faut la lire entre les lignes des rapports administratifs et, surtout, de l'apologétique des « conservateurs ». Dans le compte-rendu que le chef d'Annexe envoie au commandant du Territoire des Oasis au sujet de l'inauguration de la nouvelle médersa *al-iṣlāḥ* en janvier 1938, un indice des critiques adressées à la pratique de la *tnuba* (ici traduite par « legs pieux ») est lisible. Durant l'inauguration, une séance de questions est aménagée, destinée à contrer les objections. Parmi les questions soulevées, celle-ci :

> Quelques protestations se sont élevées au sujet des Habous. Certains protestataires craignent que l'association soit contre les legs pieux et désire que les tolba ne s'en occupent plus. Babekeur et Baghbagha ont répondu que telle n'était pas leur pensée.[343]

Les dirigeants de l'association protestent, mais les craintes des « protestataires » ne semblent pas infondées. Il est en effet clair, à la lecture du cheikh Bābā ū Mūsā, que les réformistes critiquent l'ensemble des pratiques économiques qui ont trait aux *ziyārāt*.

Le cheikh défend un certain nombre de pratiques, comme les aumônes (*ṣadaqa*) faites pour les morts, ainsi que la rémunération des récitants, c'est-à-dire des lettrés qui viennent réciter des parties du *Coran* sur les tombes[344]. *Al-Umma* critique en effet la *uğra*[345] perçue par les récitants[346]. Cette accusation va de pair avec la dénonciation – plusieurs fois répétée – de la rémunération de ceux qui réalisent les *ruqiya* et même des enseignants de l'école coranique[347]. Le journal s'en prend enfin, avec une ironie mordante aux distributions et aux repas organisés par les *'azzāba* : « Si nos prédécesseurs se montraient généreux pour des questions gastronomiques, nous, nous le serons pour des questions intellectuelles qui nous donneront des satisfactions dans les deux mondes »[348].

Une autre critique des réformistes est lisible un peu plus loin dans le traité apologétique. Le cheikh Bābā ū Mūsā accuse les « gens des innovations blâmables » de dire

---

341 Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam : le mouled de Tantâ du XIII^{e} siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004, p. 196.
342 M. GABORIEAU, « Tarîqa et orthodoxie »..., *op. cit.*, p. 200.
343 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au comandant du Territoire, 23 janvier 1938.
344 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 85.
345 Littéralement « convention », ici traduisible par dédommagement ou rétribution. Le terme est aussi employé pour désigner le contrat des ouvriers agricoles journaliers.
346 *AU*, juin 1936, n° 78, « Aux hommes du Mzab, et ses penseurs ».
347 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuğağ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 89, 90 et 96.
348 *AU*, n°114, « la vérité et l'histoire. L'éducation, l'enseignement et l'association *al-islah*. La victoire résulte de la persévérance. »

« des choses mélangées et manipulées », parmi lesquelles la dénonciation des *tīnūbāwīn* comme étant des « repas préparés pour les pierres ». L'inutilité du culte des saints et des croyances développées autour de lui est sans doute ici visée, la thésaurisation de sommes énormes autour des saints étant perçue comme un gâchis économique par les réformistes. Bābā ū Mūsā poursuit, exposant que les réformistes « déploient leurs efforts pour changer cela » et disent « nous allons dépenser cela pour les associations de bienfaisance »[349]. Les dépenses principales de ces dernières sont principalement les écoles, lesquelles demandent en effet un important effort de financement comme les travaux de C. Courreye l'ont montré[350]. Il semble qu'un double souci préside à ces critiques : d'une part, le souci de faire prévaloir une bonne et rationnelle gestion de biens et, d'autre part, le souci de capter ces fonds. Il est possible que, pour faire face à ces demandes, les réformistes aient espéré détourner les donateurs du culte des saints vers leurs associations culturelles et éducatives.

Bābā ū Mūsā discute, là aussi, pied-à-pied toutes les accusations. Celles-ci doivent cependant être rapprochées de luttes autour des biens habous signalées par les archives de surveillance, comme à El Atteuf en 1946. Evoquées rapidement en première partie de chapitre, elles mettent aux prises les partisans des réformistes, qui contrôlent la mosquée située en bas du ksar, à leurs opposants, groupés autour de la mosquée du haut du ksar et de la *ḥalqa* et qui, à ce titre, contrôlent les habous du ksar. Un rapport de juillet 1946 signale « la distribution des habous d'El Atteuf » comme une des trois « grosses affaires du mois » au Mzab[351]. En réalité, l'affaire dure, au bas mot, quatre ans, avec une intensité variable. Son commencement n'est pas clair. Mentionnée comme « en sommeil » en décembre 1945, elle éclate, selon un autre document, fin 1945 et dure toute l'année 1946, aucun terrain d'entente n'étant trouvé. L'objet n'est pas très net, le rapport précise que « L'enjeu de la « lutte » était de savoir qui aurait la prééminence de la Mosquée des conservateurs (Fougani) ou de la mosquée des réformistes (Tahtani) ». Toujours selon l'administrateur, le moteur de ces luttes est Benyoucef Sliman ben Hadj Daoud[352].

Un pic d'intensité est atteint « le 13 décembre 1946, à l'occasion de la distribution des habous : une bagarre éclat[e] au cours de laquelle Benyoucef Slimane [est] légèrement bousculé ». Le muezzin est en cause : les *'azzāba* conservateurs de la mosquée *al-fawqānī* le

---

349 A. b. A. BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa »..., *op. cit.*, p. 98.

350 Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012, p. 148-151.

351 ANOM/OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1946.

352 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1946 ; ANOM/OA//93/390, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1945.

citent en justice pour avoir « fermé le local des habous et la porte du minaret[353] ». « quelques coups sont échangés », et l'intervention d'acteurs extérieurs au ksar est nécessaire. La venue du commandant du Territoire, « l'action conciliante » du Bachagha Sulaymān de Mélika et de l'Agha Bālallū de Ghardaïa rétablit le calme. L'affaire n'est cependant pas finie.

Un cheikh réformiste sunnite de la région tente aussi d'intervenir, aux côtés de Sulaymān b. Yusūf. Mi-décembre, « un accord provisoire, valable jusqu'au 19 février, [est] réalisé entre les deux mosquées, au sujet de la distribution des habous dans les cimetières ». L'administrateur juge cependant « douteux que cet arrangement soit le prélude d'un accord définitif étant donné l'esprit des parties »[354]. La situation s'envenime en avril : les réformistes réclament alors à l'administration l'autorité de « procéder à une distribution des habous » contre l'avis du *wakīl* des *'azzāba* du ksar, un lettré réformiste, le « taleb Brahim » lui étant substitué. L'autorisation lui est refusée[355]. Accords provisoires, recours en justice, pourparlers officiels ou secrets, le drame se poursuit : une entrevue est organisée à Hassi Rebib le 18 février 1947 « entre les personnalités conservatrices et réformistes », à la suite de laquelle les représentants réformistes et conservateurs d'El Atteuf se rendent à Guerrara, pour y rencontrer Bayyūḍ, qui joue là le rôle de médiateur[356].

La fin de cette affaire n'est pas très claire. Visiblement elle est portée en justice, un jugement étant rendu par le cadi de Béni-Isguen, qui donne raison aux conservateurs de la mosquée *al-fawqānī*. Un autre jugement, en appel, en juillet 1949, confirme la sentence rendue à Béni Isguen et déboute les réformistes, qui renoncent à se pourvoir devant la Chambre des Révisions Musulmanes d'Alger[357]. L'affaire s'étouffe progressivement, à la fois en raison des décisions de justice, mais aussi par la mort du « Taleb Brahim, cheikh de la mosquée réformiste d'El Atteuf », le 15 avril 1947[358]. Quelques soubresauts toutefois, comme en septembre 1947, où une plainte est déposée par le cheikh Yusūf, de la mosquée *al-fawqānī* « contre des personnes qui auraient coupé des régimes de palmiers haboussés au profit de

[353] ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1946 ; ANOM/OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, février 1946 ; ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements, 16 novembre-21 décembre 1946.
[354] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuels, décembre 1946 ; ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements, 16 novembre-21 décembre 1946.
[355] ANOM/OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, avril 1946.
[356] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1946 ; ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements mensuel, janvier, février, mars 1947 ; ANOM/OA//93/391, bulletin de renseignements, du 1er janvier au 18 février 1947.
[357] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1947 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements, 16 juin-15 juillet 1949 ; ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1949.
[358] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, avril 1947.

cette mosquée. Les délinquants auraient agi sur l'ordre des Azzaba de la mosquée inférieure »[359].

El Atteuf n'est pas un cas unique. A Bou Noura, en 1949, une lutte oppose les *'azzāba* à l'association réformiste locale, *al-Nūr*, laquelle tente d'accaparer les biens des premiers. En effet, le cheikh Dahmān Ḥāğğ Dāwūd, *wakīl* de la mosquée, et donc membre des *'azzāba* du ksar se plaint à l'administration militaire du fait que le représentant de l'association *al-Nūr* à Bou Noura, 'Īsā Ḥammū b. Muḥammad procède sans autorisation à des distributions de habous, dans un local de l'association. L'administrateur note qu'il s'agit là du « réveil d'un vieux litige qui semblait réglé » et précise que « le chef d'Annexe [n'a] pu intervenir dans cette question d'ordre religieux »[360]. Une autre notation laisse entendre qu'une affaire similaire s'est produite quelques années auparavant à Berriane[361].

La capacité à dire la norme religieuse passe aussi par la maîtrise de moyens financiers, qui assurent aux élites religieuses leur capacité à transmettre, à former, à entretenir une partie de la population. Cette importance des questions financières dans l'émergence ou le déclin de formes d'organisation socioreligieuses a été clairement montrée par N. Clayer et A. Popovic, qui comparent les trajectoires des confréries soufies en Albanie et en Yougoslavie au XX^e^ siècle[362]. Au Maroc, Paul Pascon a mis en évidence la concurrence des lignages saints pour les revenus du Mouggar de Sidi Aḥmad ū Mūsā, dans le Tazerwalt[363]. Sans doute le destin des *ziyārāt* au Mzab a-t-il été aussi conditionné par le devenir des habous et des *tīnūbāwīn* et, de façon plus générale, par les bouleversements induits par le fort développement économique de la région à partir des années 1950.

Conclusion

Le moment réformiste est donc au Mzab, comme ailleurs, celui d'une lutte contre les pratiques rituelles qui, jusqu'alors, constituaient le rapport au sacré quotidien de la majorité de la population. Le maillage sacré du territoire, le rythme que les célébrations et les fêtes marquent, la redistribution effectuée lors des repas collectifs, tout cela est soumis à une

---

359 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1947.

360 ANOM/OA//96/260, Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel, 16 juin-15 juillet 1949.

361 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, octobre 1947. A propos de « l'affaire des 'azzāba de Berrian ».

362 Alexandre POPOVIC et Nathalie CLAYER, « Les courants anti-confrériques dans le Sud-est européen à l'époque post-ottomane (1918-1990). Les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie », *in* Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 639-664.

363 Paul PASCON, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1983, p. 141-222 cf. la cinquième étude, consacrée au « grand mouggar de Sidi Ahmed Ou Moussa », fruit d'une enquête collective de terrain, menée en août-septembre 1981.

critique très vive et tend à disparaître progressivement à partir du milieu du siècle. La redéfinition de l'« orthopraxie » ibadite par les réformistes n'est pas le tout de ce changement, il est à comprendre dans un bouleversement plus vaste, technologique, économique et culturel.

Les luttes entre réformistes et conservateurs n'en sont pas moins essentielles : elles montrent les deux magistères religieux s'affrontant pour la capacité à édicter la norme rituelle. Elles révèlent aussi la violence des rapports entre oulémas, mais aussi celle exercée par les réformistes sur le commun des croyants afin de « redresser » leurs comportements, qu'ils perçoivent comme des signes d'arriération et de paganisme. L'enjeu de ces luttes est aussi économique : les oulémas réformistes, en s'en prenant aux visites pieuses, mettent à bas l'économie de la sainteté sur laquelle reposent les *ḥalqa* conservatrices. Les réformistes exerçant souvent des professions extérieures aux *ḥalqa* dépendent moins de leurs fondations pieuses. Ils bénéficient par ailleurs du soutien de la diaspora commerçante mozabite. La remise en cause puis la perte de pouvoir des saints semble corroborer ce que suggérait le chapitre IV : l'émergence des élites réformistes correspond à une transformation, au moins partielle, de la hiérarchie économique et sociale.

Face aux réformistes, les conservateurs ne sont pas passifs, ni arc-boutés sur un modèle hérité. Ils sont aussi des acteurs rationnels et dynamiques, tout aussi critiques envers certaines pratiques ou catégories de la population, et ils développent une apologétique à même de répondre aux critiques réformistes. Leurs outils sont essentiellement l'excommunication et la valorisation d'un *adab*. Peut-être est-ce là leur faiblesse, ils ne parviennent pas à devenir force de proposition alors que, face à eux, les réformistes ne se contentent pas de critiquer le culte des saints, mais proposent aussi des célébrations collectives alternatives.

L'épisode de la lutte contre les visites pieuses n'est pas une simple écume, il révèle les bouleversements profonds de l'eschatologie et du rapport au sacré à l'œuvre au Mzab. Un processus de rationalisation du culte est enclenché, qui tend à redéfinir ce qui est de l'ordre de la croyance admissible. Le rapport ordinaire de la communauté mozabite à son territoire en est aussi bouleversé. Les oulémas semblent ainsi poursuivre l'œuvre de sécularisation déjà évoquée, à travers laquelle ils prennent progressivement le *leadership* religieux de la vallée.

Chapitre 7

Une victoire au Sahara ?

Magistères et mobilisations en concurrence

(1940-1962)

Toujours marquées par la bipolarisation de la société locale, les années 1940 voient progresser l'influence réformiste. A l'été 1946, une note des pères blancs précise que la population mozabite est « divisée en deux clans », d'une part, « les conservateurs ou confréries (anciens) al Mouhafidin ou tourouqiyyn »[1] ; de l'autre « les modernistes (syn. de nationalistes), al Muslihyn[2] ». Le document donne un « état du parti réformiste », ksar par ksar[3]. Une cartographie superficielle peut donner l'impression d'une maigre progression de ce dernier : Guerrara et Berriane sont les seuls ksour acquis entièrement à la cause réformiste, *ḥalqa* comprises. C'était déjà le cas dans les années 1930[4]. Les réformistes échouent à s'implanter dans les *ḥalqa* des ksour centraux et la minorité qui les soutient le fait contre les autorités religieuses. Hormis un muezzin d'El Atteuf, les pères notent leur échec des réformistes à gagner les suffrages des *'azzāba* de la vallée. Mélika et Bou Noura sont tout-à-fait fermés aux réformistes.[5] Si à Beni Isguen, les pères notent qu'ils « gagnent du terrain de plus en plus », à

---

[1] Leur « programme », selon ce document, serait de « maintenir le Mzab dans ses anciennes institutions archaïques. » Ce qui est résumé par : « toute puissance de la halqa, formée dans chaque ville de 12 azzabas. Maintenir la femme au Mzab. Pas de mariages mixtes. Conservation de la race. Sectarisme. Se prétendent francophiles. Peur des Arabes malékites. » AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947).

[2] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).

[3] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946). Ce document a continué à servir puisqu'il est surchargé d'informations postérieures, comme « mort printemps 47 », ajouté après un nom.

[4] ANOM/CHEAM/781, C^ne^ Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960, p. 9.

[5] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).

Ghardaïa, seule une fraction les soutient, celle des *awlād* Bālḥāǧǧ, « et beaucoup de commerçants ».

En 1960, le constat est totalement différent. Un auditeur au CHEAM, le capitaine Carreau-Gaschereau note.

> Aujourd'hui, le cheikh Bayoud apparaît comme le maître incontesté de la majorité des mozabites. Son parti contrôle de puissantes médersas à Bou Noura, Ghardaïa et Berriane, tandis que la médersa de Guerrara qui compte 700 élèves possède un internat où une centaine de jeunes mozabites des autres villes du Mzab complètent leurs études. Il groupe autour de lui des partisans actifs et dynamiques qui contrôlent ces associations El Islah à Ghardaïa, En Nour à Bou Noura, El Feth à Berriane, El Hayat à Guerrara. Il a en main cinq municipalités sur sept, Béni Isguen et Mélika restent des bastions des conservateurs, deux conseillers généraux sur trois et le député du Mzab.[6]

Bayyūḍ contrôlerait ainsi la majorité de la population et des institutions, les conservateurs ne tiendraient plus que Mélika et Béni Isguen.

La réalité est évidemment plus complexe et reflète le changement des cadres sociaux et politiques du Mzab, la mutation du magistère des *ḥalqa* et l'investissement progressif du charisme religieux de Bayyūḍ dans les cadres institutionnels et séculiers coloniaux. En effet, il n'est plus question des *ḥalqa* en 1960, mais d'autres institutions : école, municipalité, association. C'est par elles que les réformistes parviennent à prendre le contrôle de la région, Un profond changement intervient autour de 1948 et c'est ce tournant qui est au cœur de ce chapitre.

Dans la concurrence entre magistères réformistes et conservateurs pour le *leadership*, les *ḥalqa* constituent dès l'origine un enjeu, rapidement étendu aux *ǧamā'a*. En dépit de la difficulté à prendre pied dans les *ḥalqa* et les *ǧamā'a*, les réformistes, s'appuyant sur une nouvelle génération de militants, construisent, au cours des années 1940, un dense tissu associatif, par lequel ils accroissent leur capacité à influencer et à contrôler la société locale. Ces nouveaux militants ne sont plus exclusivement des oulémas. La jeunesse y joue un rôle majeur et développe autour de la cause du réformisme des mobilisations collectives absentes de la période précédente du moins dans les sources.

Puis, à partir du milieu des années 1940, les institutions politiques coloniales deviennent l'enjeu – et un moyen – de la compétition des deux magistères pour le *leadership*. Le colonialisme réformateur qui s'épanouit à la fin de la Seconde Guerre mondiale ouvre de nouvelles opportunités aux réformistes. L'alliance entre le pouvoir colonial et les notables

[6] ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960, p. 9.

conservateurs devient progressivement caduque et, entre 1948 et 1959, les réformistes s'emparent de la quasi-totalité des mandats électoraux du Mzab, devenant les porte-paroles de la région. Ils vident partiellement de son sens le magistère des *ḥalqa* conservatrices, incarnant le *leadership* religieux réformiste dans les institutions politiques séculières.

Que ce soit l'apparition de militants d'un nouveau type, la constitution d'un réseau associatif réformiste ou, parallèlement aux tentatives pour entrer dans les *ḥalqa*, la quête des mandats électoraux, le rapport entre le religieux et la société évolue. Par leurs institutions, les réformistes ibadites procèdent de cette nouvelle « inscription du religieux dans le social », soulignée par Nadine Picaudou, qui définit cette forme de sécularisation comme l'« infusion d'un religieux rationalisé dans un social redéfini »[7]. Plus encore, les réformistes mozabites témoignent de la volonté de faire advenir un ordre islamique sous leur contrôle, ordre qui n'est pas pensé par eux comme nouveau mais comme un ordre éternel, issu des temps originels.

Ce chapitre est consacré à analyser et comprendre cette évolution, sa signification religieuse et sociale, le rôle que les réformistes y jouent et comment ils tirent avantage de ces bouleversements institutionnels. La première partie expose les formes et les acteurs de la mobilisation réformiste au Mzab dans les années 1940 et 1950. La deuxième explore les modalités de contournement des institutions vernaculaires par les réformistes. La troisième partie, enfin, porte sur l'institutionnalisation du magistère réformiste, par le jeu électoral, et leur conquête des mandats locaux jusqu'à l'indépendance de l'Algérie.

I. DES MOBILISATIONS ETENDUES

> Toute la jeunesse mozabite est effectivement ou de cœur avec Bayoud. Celui-ci possède des antennes dans toutes les halqa et gagne chaque jour du terrain.[8]

Cette remarque des pères blancs est récurrente à partir de la fin de 1944[9] : le réformisme progresse parmi la jeunesse et grâce à elle, jusqu'à y être régulièrement assimilé dans les archives de surveillance. Depuis les années 1920, les oulémas se présentent comme des spécialistes de la jeunesse (*šabāb*) et de sa formation. Dans les années 1940, ils parviennent à

[7] Nadine PICAUDOU, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010, p. 86.
[8] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).
[9] L'année précédente, le diaire signale : « il y a partout des adeptes de Bayoud, parmi les jeunes ». Cf. AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

l'encadrer, à la gagner à leurs idées et à la mobiliser. L'érosion de l'influence des conservateurs sur cette même jeunesse en est le corollaire :

> le Cheikh Hamou Ben Bahmed, Président de la Halga du Mzab constate que le nombre de fidèles diminue, que la jeunesse lui échappe et ne lui porte guère de respect.[10]

Les années 1940 voient en effet l'avènement d'une deuxième génération de militants réformistes, le plus souvent disciples des oulémas de la première génération. Ce noyau militant, peu nombreux, est très déterminé. Leur formation diffère de celle de leurs aînés et des formes nouvelles de mobilisation émergent autour des slogans réformistes. Les leaders conservateurs ne sont en reste et tentent de réagir à l'avancée des réformistes.

A. Une jeunesse mobilisée

La génération de militants qui émerge au tournant des années 1930 et 1940 est placée sous le signe de la jeunesse (*šabāb*). Ce nouvel acteur collectif apparaît alors au Mzab, comme ailleurs, en Algérie et dans une partie du monde arabe[11]. Dans le contexte européen, la place déterminante accordée à la jeunesse est analysé comme un fait propre à la période contemporaine[12]. Au Mzab, ce que l'on peut qualifier de « jeunesse » va de l'enfance, en âge d'être scolarisée, aux jeunes gens en âge d'être mariés. L'attention que les discours lui portent dit le souci des réformistes de la façonner à leurs idéaux. Elle porte en elle les idées de régénérescence, de renaissance, soutenues par les qualités propres qui lui sont associées : le dynamisme et le désir de liberté. De leur côté, les archives coloniales témoignent du soupçon qui pèse sur cette catégorie, suspecte d'intransigeance et de dissidence. Les deux discours convergent pour la construire en acteur, surestimant peut-être son rôle.

1. Les oulémas et la jeunesse

L'entre-deux-guerres voit l'apparition d'un nouvel acteur collectif, « la jeunesse »[13]. Les articles du *Wādī Mīzāb* et d'*al-Umma* regorgent des termes *šabāb* (jeunesse), *ṣābb* (jeune), *abnā'* (enfants, fils) ou encore *fatā* (jeune garçon). Cette rhétorique vise autant à mobiliser les

---

[10] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, mai 1946.

[11] S. Mervin relève ce même phénomène dans le Sud-Liban des années 1930. Cf. Sabrina MERVIN, « Le Liban-Sud entre deux générations de réformistes », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 257-266.

[12] Ludivine BANTIGNY, « Le mot "jeune", un mot de vieux ? La jeunesse du mythe à l'histoire », *in* Ludivine BANTIGNY et Ivan JABLONKA (éd.), *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, PUF, 2009, p. 9.

[13] C. Courreye constate aussi que la jeunesse est de façon récurrente objet ou cible des discours des oulémas de l'AOMA, notamment des articles du cheikh Ibn Bādīs. Charlotte COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *REMMM*, 136, novembre 2014.

parents que les « jeunes gens », par un discours sur l'éducation, mais aussi en l'invitant plus directement à s'impliquer dans les combats réformistes.



Figure 58 : portrait de groupe, oulémas et leurs élèves. Source : CCDS

Ce cliché, manifestement pris en studio, date probablement de la fin des années 1930 ou de la première moitié des années 1940. Il réunit trois des figures majeures du réformiste ibadite algérien, au premier rang, de droite à gauche, 'Abd al-Raḥman Bakillī, 'Umar Bayyūḍ et Abū al-Yaqẓān. Au deuxième rang figurent probablement des élèves des cheikhs, *d'al-Ḥayāt*. Ils ont été photographiés lors d'une célébration particulière, à en croire leur coiffure, qui est celle des *'azzāba* et que des jeunes ne portent que le jour de leur mariage ou lorsqu'ils franchissent un stade donné de leur formation.

L'émergence de la jeunesse dans les discours traduit une réalité démographique. En l'absence de chiffres pour le Mzab, il faut se contenter de statistiques à l'échelle algérienne qui soulignent une très forte accélération de la croissance démographique de la population algérienne après la Première Guerre mondiale. Le taux annuel moyen d'accroissement, calculé par C.-R. Ageron, passe de 1,4 % entre 1886 et 1911 ; à 1,6 % de 1926 à 1931 ; et, enfin, 2,2 % de 1931 à 1936. Les travaux de K. Kateb confirment cette image d'une « population jeune » : la base de la pyramide des âges de la population algérienne s'élargit

sans cesse[14]. Ce phénomène, lié aux débuts de la transition démographique, approfondit l'écart toujours plus grand entre les populations « musulmanes » et « européennes », de plus en plus sensible à partir de 1920. Lorsqu'ils mentionnent la jeunesse comme acteur collectif et insistent sur la nécessité de l'instruire et de la guider, les oulémas prennent acte d'un phénomène démographique réel. La jeunesse à éduquer est toujours plus nombreuse.

Au Mzab, Bayyūḍ apparaît comme le spécialiste de la jeunesse, parce qu'il fonde et dirige la principale institution éducative, *al-Ḥayāt*, mais aussi parce qu'elle est un motif récurrent de ces discours. Une autre figure majeure du réformisme, le cheikh Bakillī, directeur de l'école réformée de Berriane à partir de 1939, s'en est aussi fait une spécialité comme en témoigne un volume de discours qu'il a tenus sur le savoir et la pédagogie[15].

Entre les deux guerres, le cheikh Bayyūḍ, vise avant tout à impliquer les parents dans la formation de leurs enfants. Un article du *Wādī Mīzāb* aborde, dès 1926, « le voyage de l'être humain, de sa naissance à sa mort ». Une première livraison de ce texte insiste sur le rôle des mères au moment de la naissance et durant les premières années de l'enfance[16]. Quelques semaines plus tard, les pères sont appelés à prendre en charge l'éducation de leurs fils, de les élever selon les préceptes de l'islam et de leur faire apprendre les « sciences modernes » : du progrès des parents dépend celui des enfants[17]. En décembre 1927, l'éducation est présentée comme un devoir pour les pères. Outre une bonne éducation dès le plus jeune âge, les pères doivent veiller à l'instruction de leurs fils afin de leur éviter de grandir dans l'ignorance et la paresse. Il ne faut pas que les fils les accompagnent partout, pour leur éviter de mauvaises habitudes, mais aussi pour ne pas les exploiter au travail de la terre ou à celui du commerce.[18] La jeunesse algérienne souffrirait en effet de deux grands maux, l'ignorance et l'abandon, auxquels les oulémas entendent remédier. Le discours rejoint celui des pédagogues et des moralistes européens : la promiscuité dans laquelle les Algériens vivraient est jugée néfaste, l'excès de liberté, rendant les jeunes gens oisifs, détruit leur moralité. Le dénuement des parents, comme leur grande aisance les amènent – de façons différentes – à gâter leurs enfants, à négliger de leur inculquer le goût du travail[19]. La frontière

---

[14] Kamel KATEB, *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*, Paris, éd. de l'INED, 2001, p. 215-300, spécialement p. 280-281.

[15] 'Abd al-Raḥmān BAKILLI, *Muḥāḍarāt al-Bakrī fī-l-'ilm wa-l-'ulamā*, El-Atteuf, Maktabat al-Bakrī, 2002. Ces discours sont, dans leur immense majorité, postérieurs à l'indépendance.

[16] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « Le voyage de l'être humain de sa naissance à sa mort. La première étape : l'enfance ».

[17] *WM*, n° 11, 10 décembre 1929, « Que les parents progressent et fassent progresser leurs enfants ».

[18] *WM*, n°19, n° 20 et 21, les 11, 18 et 25 février 1927, « Ce que les pères doivent à leurs fils ».

[19] *AU*, n° 52 et 53, 26 novembre et 4 décembre 1935, « Surveiller la jeunesse, un gros danger la menace ».

entre pédagogie et morale est ténue dans ces discours, souvent répétitifs et récurrents dans la presse réformiste[20].

Aux discours adressés aux parents correspondent ceux tenus aux jeunes, dans le cadre de rubriques spéciales qui leurs sont parfois consacrées. A partir d'octobre 1926 et pour quelques semaines, le *Wādī Mīzāb* propose une rubrique intitulée « le jardin des jeunes (*ḥadiqat al-šabāb*) », pour l'essentiel composée de leçons de morale[21]. La rédaction interroge : « qu'est-ce-que l'honneur ? », ou demande « pourquoi un homme libre accepte-t-il de se soumettre ? »[22]. La presse de l'entre-deux-guerres s'adresse toutefois en priorité aux adultes, qui forment l'essentiel du lectorat. La majorité des discours adressés à la jeunesse l'a été par oral. Les traces en sont relativement rares, mais quelques-uns sont rapportés. *Al-Umma*, en janvier 1938 reproduit un discours de Ṣāliḥ b. Yūsuf al-Bassīs aux enfants d'*al-Ḥayāt*.

> Ô, jeunes d'aujourd'hui (*šubbān al-yawm*), hommes de demain, fleurs d'espoir, piliers de l'avenir, déployez toute votre énergie et vos efforts pour effacer l'affront dont votre partie est affligée depuis longtemps. Efforcez-vous, empressez-vous tant que l'occasion est propice. Nous avons déjà ressenti beaucoup d'ardeur, d'enthousiasme et de patriotisme quand nous avons constaté combien vous aviez acquis de précieuses leçons, de conseils élevés et de principes profitables durant ces premières années, grâce au dévouement de votre professeur.[23]

Il s'agit autant d'un discours d'édification que d'éloge indirect du cheikh Bayyūḍ. La mise en valeur de la jeunesse, associée à l'idée de dynamisme, d'avenir, au souhait et à l'espoir de « redressement » de la communauté (*umma*) et de la patrie (*waṭan*), va de pair avec celle des idées de « modernité » et d'avenir.

La volonté de modeler de la jeunesse comme acteur se voit aussi dans la mise en valeur, dans le *Wādī Mīzāb,* des associations de jeunesse, comme l'association de la Jeunesse islamique algérienne (*al-šabiba al-islāmiyya al-ğazā'iriyya*)[24], ou « la Jeunesse littéraire (*al-šabiba al-adabiyya*) », à Mascara[25]. *Al-Umma* donne aussi régulièrement des nouvelles des associations étudiantes, en saluant les initiatives ; congrès des étudiants musulmans d'Afrique du Nord, association des étudiants nord-africains en France, association des étudiants de la

---

[20] *AU*, n° 129, 13 juillet 1937, « La fin de l'année scolaire. Que doivent faire les parents d'élèves pour leurs enfants ? »
[21] *WM*, n° 5, 29 octobre 1926, « le jardin des jeunes ».
[22] *WM*, n° 6, 5 novembre 1926, « Le jardin des jeunes. Pourquoi un homme libre accepte-t-il de se soumettre ? ».
[23] *AU*, n° 150, 11 janvier 1938, « Célébrations de l'association al-Ḥayāt à Ghardaïa, suite ».
[24] WM, n° 30, 6 mai 1927, « l'association de la jeunesse islamique algérienne ». Sur cette association, cf. James MCDOUGALL, « The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921-57 », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24-1, 2004.
[25] *WM*, n° 44, 14 août 1927, « La jeunesse littéraire à Mascara ».

Zitouna…[26] Une décennie après ces articles, une jeunesse militante et réformiste émerge effectivement au Mzab, renouvelant les formes de la mobilisation réformiste.

2. Une jeunesse militante

Plus que par leurs discours, les réformistes façonnent une jeunesse militante à travers leurs écoles – et, plus largement, par l'ensemble des activités éducatives qu'ils leur proposent, surtout à partir des années 1940.

Une jeunesse réformiste

La jeunesse réformiste se distingue par le vêtement. Plusieurs mentions sont faites du style identifiable des élèves d'*al-Ḥayāt*. En mars 1944, un père blanc note dans le diaire de la communauté que

> le khalifat[27] du cheikh [Bayyūḍ] a fait son apparition au Mzab avec quelques élèves, bien reconnaissables avec leur tenue, celle des Ulémas : une chéchia blanche entourée d'un turban de même couleur dans torsion et, par-dessus, le chèche qui descend sur le dos enveloppant les épaules, pas de burnous.[28]

Les élèves réformistes portent le même vêtement blanc que les *'azzāba*, fruit de la discipline et de l'hygiène déjà évoquées[29]. Les pères blancs ne sont pas les seuls à l'identifier. Lorsque les élèves de Guerrara rentrent, à l'occasion des vacances scolaires, dans leur ksar d'origine, la population les repère. En juillet 1947, le bachagha Ballalū, à Ghardaïa, mentionne que « les élèves, revenant de Guerrara pour les vacances », sont arrivés dans la matinée, « une ''troupe'' d'une trentaine de jeunes gens, vêtus uniformément de blanc, et défilant à la cadence donnée au sifflet par un moniteur. »[30] L'impression que les jeunes réformistes revêtent un quasi uniforme est confirmée par les photographies. L'attention à la tenue et le souci des plus jeunes de se distinguer des adultes, tout en singeant les oulémas, sont lisibles.

La discipline est d'abord une culture corporelle, visible dans les activités physiques développées. Les élèves des réformistes défilent. Des leçons de sport sont introduites à *al-Ḥayāt*. Elles se composent de jeux collectifs et de mouvements d'ensemble, lesquels

---

[26] *AU*, n° 4, 5, 6 et 26, « Congrès des étudiants musulmans d'Afrique du Nord à Tunis » ; n° 41, « cinquième congrès de l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du nord à Tlemcen » ; n° 42, 43, 44, 45 et 46 ; n° 60, 65 et 70, « Assemblée générale de l'Association des étudiants nord-africains en France » ; n° 136, « 7ème congrès des étudiants d'Afrique du nord » ; n° 143, « L'association des étudiants de la Zitouna entre dans sa 5ème année ».

[27] Le terme est employé par l'administration au sens d'« adjoint », de « second ». Il s'agit très certainement du cheikh 'Addūn.

[28] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 26 mars 1944.

[29] Au chapitre V de cette thèse.

[30] ANOM/OA//78/365, Ghardaïa, 17 juillet 1947, lettre du bachagha Ballalou au commandant du Territoire ; mardi 18 juillet, lettre manuscrite en complément.

renforcent la discipline du corps. En 1936, une association sportive est créée[31]. La discipline collective est aussi celle du chant, qui va de pair avec l'apprentissage de la cadence. La description que fait Colas, l'officier des AMM, de l'école al-Iṣlāḥ en donne une idée. L'école comprend une cour de récréation où jouent les enfants et où règne la discipline des maîtres : sifflets, alignement par rangées de deux, « par classe et par taille ». A l'occasion de la visite de l'officier, les maîtres font chanter par les enfants des hymnes : « la Marseillaise en arabe »[32] et « deux chants scouts ». « La discipline collective au sifflet est parfaite. »[33]

Parmi les activités qui développent cette jeunesse nouvelle, destinée à « relever le pays », figurent le théâtre et les chants[34]. Les élèves des écoles réformistes se produisent en spectacle dans leurs écoles, dans des associations, ou même chez des particuliers. Ce jeu fait d'eux des militants : non seulement il les engage en public, mais les pièces et les chants portent des messages engagés, et les recettes servent au fonctionnement des œuvres des oulémas. Les exemples dans ce sens abondent, comme les chants préparés par les élèves d'al-Iṣlāḥ en prévision de la venue du cheikh Bayyūḍ en mars 1944, et dans lesquels,

> Revien[nent] un peu trop l'amour de la patrie (*hob el-watan*), la liberté *(el-houria*), l'indépendance (*el-istiqlal*) et le progrès (*el-taqaddam*).[35]

Quelques mois plus tard, des élèves d'*al-Ḥayāt* jouent à Ghardaïa, à l'école de l'oasis, « une pièce d'un auteur égyptien.[36] Les représentations sont aussi données chez des particuliers, comme à Ouargla, en mars 1949, chez un riche commerçant, beau-frère de Bayyūḍ[37].

Les Scouts du Sud : un mouvement de jeunesse ibadite

Les oulémas réformistes forment enfin des jeunes militants par le développement de mouvements de jeunesse, dans lesquels des jeunes encadrent d'autres jeunes[38]. Fondé en

---

[31] Salah BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962 : un exemple d'école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, Saint-Denis, 1994, p. 35.

[32] Il est plusieurs fois fait mention de cette *Marseillaise* chantée en arabe, mais il n'est jamais précisé s'il s'agit d'une traduction, ou d'autres paroles.

[33] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Inspection de la médersa Djemaiet el-islah, rapport du sous-lieutenant des AMM, Colas, de l'Annexe de Ghardaïa, 21 février 1944.

[34] C. Courreye consacre quelques pages à la question du théâtre dans les écoles de l'AOMA, cf. Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012, p. 63-64.

[35] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 24 mars 1944.

[36] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 21 septembre 1944.

[37] ANOM/OA//2, « Mozabites de Ouargla », fiche de renseignements sur Kheyat el Hadj Bakir, mars 1944 ; Annexe de Ouargla, surveillance politique, notice de renseignements, 15 février 1948.

[38] Antoine PROST, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 13, 1987, p. 35-43.

métropole en 1920[39], le scoutisme est rapidement assimilé par les Algériens. Des mouvements scouts émergent, d'abord dans le Tell au début dans les années 1930[40], sous l'impulsion de l'AOMA, (l'union des différents groupes en une Fédération des Scouts musulmans d'Algérie (SMA) a lieu à l'été 1939[41]), puis au Mzab dans les années 1940. .

Le développement des « Scouts du sud », créés en mai 1943 à Guerrara[42] s'inscrit dans le souci de développer des outils de formation propre aux ibadites d'Algérie. En août 1949, cheikh 'Addūn, bras droit de Bayyūḍ, adresse une demande d'autorisation à l'administration, pour créer une association scoute, « sous le seul patronage de l'organisation nationalo-réformiste du Mzab », c'est-à-dire de Bayyūḍ[43], ce qu'il obtient à l'automne. L'entretien qu'un officier de l'Annexe a eu avec le cheikh confirme cette volonté de créer un scoutisme proprement mozabite.

> [Bayyūḍ] n'est pas favorable au sport de compétition, mais les méthodes scoutes lui sont particulièrement chères. En 1944-45 j'avais, a–t-il dit, un instituteur kabyle qui avait commencé à donner des leçons de scoutisme, j'en ai gardé un bon souvenir et j'espère bien qu'en octobre, j'aurai un moniteur scout. Je commencerai par Guerrara et ensuite chaque cité mozabite aura son groupe scout. Je veux un scoutisme mozabite avec l'esprit indépendant du Mzab. Je ne veux pas que ma jeunesse soit atteinte par une doctrine contraire à celle du Mzab.[44]

Les pères blancs précisent que ce scoutisme « indépendant » signifie un scoutisme ibadite et témoigne d'une certaine méfiance envers le scoutisme sunnite majoritaire. Les SMA avaient en partie puisé leur inspiration dans les manuels de pédagogie scoute français, mais au Mzab, la construction du groupe scout ibadite se passe de ses coreligionnaires malékites. Ce sont des moniteurs français, et non algériens, qui encadrent le groupe. Selon les pères, Bayyūḍ ne veut pas 'un groupe scout affilié aux SMA et, pour cela, « sur la proposition du commandant [du Territoire…] », il fait venir un Français, « commissaire délégué pour la Branche musulmane »

---

[39] Plus précisément en 1920, A. Prost y voit « une des grandes originalités de » l'entre-deux-guerres. A. PROST, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres »..., *op. cit.*, p. 41.

[40] Le premier groupe aurait été fondé en 1930, puis b. Bādīs aurait encouragé leur propagation. Cf. Mahfoud KADDACHE, « Les scouts musulmans algériens, creuset du nationalisme », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 447. Sur la période courant de 1945 à la Guerre d'indépendance, des travaux sont actuellement entrepris, à partir des archives de surveillance, par Jean-Jacques GAUTHE, « Les scouts musulmans algériens vus par les services de renseignements français (1945-1962) », *in* Nicolas BANCEL, Daniel DENIS et Youssef FATES (éd.), *De l'Indochine à l'Algérie. La jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial (1940-1962)*, Paris, La Découverte, 2003, p. 83-93.

[41] M. KADDACHE, « Les scouts musulmans algériens, creuset du nationalisme »..., *op. cit.*, p. 448.

[42] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit.*, p. 37-38.

[43] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, août-septembre 1949.

[44] ANOM/OA//78/365, rapport de mission du lieutenant Guilloux sur son contact avec la population de Guerrara, 2 juin 1947.

des Scouts de France en Algérie[45]. Une autre source, administrative cette fois, évoque la visite et le rôle du Commissaire principal Jean Maillard, des « éclaireurs de France ». Le recours à ce fonctionnaire met, une fois de plus, en évidence la complexité des rapports socio-religieux dans l'Algérie coloniale. Jean Maillard a manifestement contribué à la formation des scouts à Guerrara, faisant « exécuter aux élèves de Cherifi Saïd, directeur de la Médersa, des exercices en plein air. » L'administrateur note que :

> depuis son passage, les jeunes « scouts du Sud » se réunissent chaque jour sur le terrain de sport de Guerrara pour y pratiquer les exercices prescrits. Ils se groupent par classes, leurs maîtres en tête et font en quelque sorte de « l'école de section » sans arme.[46]

Les réformistes investissent ici une forme de pédagogie qui permet aux jeunes de marquer leur différence, de se donner des lieux propres et des activités séparées, d'édifier une collectivité close, toutes choses affirmées également par le port d'un costume. Le scoutisme permet de faire intégrer aux jeunes les valeurs et les normes du réformisme[47].

Ce scoutisme mozabite s'épanouirait particulièrement entre 1950 et 1962 selon l'historien Bendrissou, qui se fonde sur les pages que Dabbūz consacre à la question[48]. Il s'agit d'un espace où la jeunesse réformiste prend des responsabilités : parmi les premiers responsables, se trouve par exemple Muḥammad Ḥāǧǧ Nāṣir al-Ṣaġīr, jeune réformiste originaire de Béni Isguen. Le scoutisme apparaît non seulement comme un lieu de formation pour les jeunes mais comme un lieu d'investissement des forces militantes.

Les scouts sont une vitrine du réformisme et un réservoir de militants. De Guerrara, ils partent à plusieurs reprises en tournée dans la pentapole. Les pères, à propos d'une tournée en avril 1945, notent que « leur but en venant s'exhiber au Mzab était de déniaiser les gens arriérés tant mozabites que malékites, et leur montrer ce que c'est que l'Islam en évolution.[49] » Il s'agit de faire les preuves de l'efficacité et de l'organisation réformistes, tout comme lorsqu'ils effectuent des mouvements d'ensemble. En septembre 1952,

> Un groupe de 18 Scouts Musulmans de Guerrara [entreprend] d'effectuer à pied un « tour du Mzab ». Ils doivent visiter les villes de l'Heptapole et étudier l'histoire et la géographie du Mzab. Ils sont commandés et conduits par le fils du Cheikh Bayoud. Cette sortie n'est en réalité qu'une tournée de propagande réformiste et le groupement scout n'est qu'un

---

45 AMA, casier 41, diaire n° VII (1947-1950) : 23 mai 1947.

46 ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, juin 1950 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai-juin 1950.

47 A. PROST, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres »..., *op. cit.*, p. 42.

48 Muḥammad ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 3*, Alger, Al-maṭbaʻa al-ṯaqāfiyya, 1969, vol. 3/3, p. 225-232.

49 AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : 21 avril 1945.

> instrument aux mains du Cheikh Bayoud. Il est à prévoir, notamment à Béni Isguen où ce dernier a peu de supporters, que ces jeunes seront mal reçus.[50]

La tournée se déroule dans le calme, mais il est clair que les participants ne font pas que découvrir la région. A travers leur uniforme, leurs mouvements groupés, leurs diverses rencontres et étapes, ils se font les instruments de la propagande des réformistes[51]. Ils viennent aussi, au besoin, appuyer la position politique du cheikh Bayyūḍ : en 1952, « lors de la visite de Guerrara de la Commission Parlementaire de l'Intérieur », le cheikh se fait accompagner par « cette troupe bien encadrée et disciplinée[52] », « des scouts au garde à vous, portant un foulard vert avec croissant et étoile et un bâton », qui chantent la Marseillaise en arabe en ouverture et en clôture de son discours, « manœuvr[ent] au sifflet et défil[ent] au pas cadencé en chantant un hymne en arabe.[53] »

De nouvelles mobilisations réformistes

La jeunesse réformiste, qu'elle soit scoute, élève des instituts, ou affiliée à d'autres associations, est actrice de types de mobilisations inédits dans les sources de l'Entre-deux-guerres et qui prennent aussi bien la forme de chahuts, que celle de défilés accompagnés de chants. L'essentiel est d'occuper l'espace public et de faire montre d'un sens de la discipline et de la cadence, tout en ridiculisant les chefs religieux conservateurs et les caïds, c'est-à-dire le magistère religieux opposé aux réformistes et les responsables du maintien de l'ordre.

L'exemple d'un chahut mené contre le cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā en juillet 1947 l'illustre. Les administrateurs décrivent un « cortège » d'une trentaine d'élèves d'al-Ḥayāt, tout juste arrivés dans la vallée pour les vacances et qui, à Ghardaïa se rendent, en « chantant des poèmes » vers la médersa al-Iṣlāḥ. A l'entrée du ksar, sur la place du marché, ils se scindent en « deux colonnes » pour passer dans ses rues étroites et effectuent en route, un détour, se réunissant « rue du puits, en face de la demeure du cheikh Hamou ». Là, ils stationnent et se mettent « à réciter des hymnes à la gloire de Bayyūḍ par trois fois. »[54] L'affront est infligé aussi bien au chef de la *ḥalqa*, adversaire de Bayyūḍ, qu'au bachagha, responsable de l'ordre, lequel a interdit les rassemblements sur la voie publique.

---

[50] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, août 1952.
[51] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1952.
[52] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, juin 1952.
[53] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, mars 1952.
[54] ANOM/OA//78/365, « Une histoire de chants impliquant des élèves de Guerrara à Ghardaïa », Ghardaïa, 17 juillet 1947, lettre du bachagha Yayā Ballalū au commandant du Territoire ; Mardi 18 juillet lettre manuscrite du chef d'Annexe, en complément.

Ce type de manifestation est récurrente : la *ǧamāʿa* de Ghardaïa prend à l'instigation du bachagha Ballalū, en 1946, « en dehors des prescriptions en vigueur pour les manifestations sur la voie publique », une « délibération […] dont le paragraphe 5 interdit formellement dans toute la tribu le chant de poèmes sur la voie publique »[55]. Le spectacle en juillet 1947 fait sensation : au moins 200 personnes y auraient assisté[56]. Ces formes de mobilisation sont à rapprocher de l'agitation entretenue autour des cimetières, comme le matin de la fête du *ʿĪd*, en novembre 1946. Même si ces derniers visent davantage les autorités religieuses, ils ont en commun, avec les défilés, la même appropriation subversive de l'espace et de la parole.

Les réformistes ont, dès le début des années 1930, envoyé des tracts par la Poste[57]. La pratique des tracts se répand davantage à la fin de la décennie, mais les tracts circulent sous le manteau, dans les rues, ou même sont placardés, ce qui suppose d'avoir des distributeurs et des colleurs, comme en juin 1941, à Berriane, où des tracts sont affichés sur les murs de la ville[58]. Les jeunes gens seraient aussi utilisés pour faire circuler des rumeurs déshonorantes sur les autorités, autre forme de mobilisation politique, relevant éventuellement de l' « infrapolitique ». C'est la ligne de défense adoptée par le frère du cheikh Ḥammū, Muḥammad Bābā ū Mūsā, *wakīl* de la mosquée, quand il se voit, en août 1945, accusé de viol et d'adultère.

> Le bruit circule [qu'il] a abusé d'une femme, qui est devenue enceinte. [Il] se défend énergiquement. Les officiers du Bureau arabe saisis de l'affaire sont allés enquêter à la mosquée. El Hadj Mohammed prétend que ce coup a été monté contre lui par cheikh Bayoudh, lequel a profité des vacances de ses élèves pour exciter ceux-ci à faire circuler ce bruit. »[59]

Les anciens élèves de leurs écoles prennent le relais des oulémas et une deuxième génération d'acteurs advient.

---

[55] ANOM/OA//78/365, « Une histoire de chants impliquant des élèves de Guerrara à Ghardaïa », Ghardaïa, 17 juillet 1947, lettre du bachagha Yayā Ballalū au commandant du Territoire ; Mardi 18 juillet lettre manuscrite du chef d'Annexe, en complément.

[56] ANOM/OA//78/365, « Une histoire de chants impliquant des élèves de Guerrara à Ghardaïa », Ghardaïa, 17 juillet 1947, lettre du bachagha Yayā Ballalū au commandant du Territoire ; Mardi 18 juillet lettre manuscrite du chef d'Annexe, en complément.

[57] Une notice de renseignements indique ainsi qu'Abū al-Yaqẓān « inonde le Mzab de tracts insultants contre certains chefs et notables indigènes » Cf. ANOM/OA//78/365, « Abou el Ikdane Hadj Brahim », Annexe de Ghardaïa, notice de renseignements, 27 novembre 1939

[58] ANOM/OA//78/365, « Yami Moussa », Le chef d'Annexe au commandant du Territoire, 19 juin 1941 ; Alger, 3 avril 1941, lettre au commandant militaire du Territoire de Ghardaïa

[59] AMA, casier 41, cahier n° VI (1945-1947) : 6 août 1945.

B. Une deuxième génération de réformistes

A partir de la fin des années 1930, les archives de surveillance témoignent de l'apparition de nouveaux militants, moins souvent des clercs. Nombreux, plus jeunes, ils se distinguent des militants des années 1920, par leur formation, comme par leurs engagements, même s'ils en sont souvent les élèves, à Tunis ou à l'institut al-Ḥayāt. L'évolution des militants affecte aussi l'engagement des plus anciens, les oulémas.

1. Un noyau militant renouvelé ?

La première génération de militants réformistes, entre deux guerres, était pour l'essentiel composée d'oulémas, peu nombreux, et qui après un début de parcours dans le système de la *maḥḍara* et les structures d'enseignement héritées, avaient vu leur trajectoire dévier, souvent après un voyage à l'étranger ou dans le Tell. Ce groupe ne comprenait aucun auxiliaire de l'administration coloniale. Il s'agissait d'oulémas qui, sortant du moule des *ḥalqa*, investissaient de nouvelles professions ; publicistes, imprimeurs, conférenciers et pédagogues.

Dans les années 1940, ce noyau militant se renouvelle mais les cadres demeurent majoritairement les acteurs de l'entre-deux-guerres. La « situation politique au Mzab » décrite par les pères à l'été 1946 donne comme « principaux tenants » du réformisme des noms déjà bien connus. Pour Ghardaïa, par exemple, les noms de Bābakir Ṣāliḥ b. Qāsim, président d'al-Iṣlāḥ, les deux frères Baġbaġa, Aḥmad et Ibrāhīm b. Ḥammū demeurent, tout comme ceux de militants comme Muḥammad b. Qāsim Naǧǧār, Sulaymān b. Šāliḥ Naǧǧār et Ibrāhīm Ġarāfa[60]. L'engagement dans la durée des oulémas et des familles commerçantes qui les avaient d'abord soutenues ne se dément pas.

Pour ce qui est du renouvellement, les années 1940 montrent la réussite de l'investissement massif des réformistes dans la jeunesse et son encadrement : les nouveaux cadres du mouvement sont leurs élèves. Dans l'enseignement, ce mouvement, déjà lisible à la fin des années 1930, s'accentue. En avril 1940, Sulaymān b. Nāṣir ʻAddūn, de la fraction des *awlād* Bālḥāǧǧ de Ghardaïa devient enseignant à la madrasa al-iṣlāḥ : il en est un ancien élève, passé ensuite par al-Ḥayāt à Guerrara[61]. A El-Atteuf, au milieu des années 1940, l'ouverture d'une madrasa par les réformistes est l'œuvre des jeunes formés à Guerrara[62].

Ces cadres réformistes nouveaux ne s'occupent pas que d'éducation. Ibrāhīm b. Ṣāliḥ Ramaḍān, des *awlād* Bālḥāǧǧ de Ghardaïa, d'abord élève à Guerrara, est signalé comme

[60] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).
[61] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el-Islah », avril 1940.
[62] K. SUTER, « Schulreformen im Mzab », *Die Welt des Islams*, 5-3, 1958, p. 235-244.

enseignant à *al-Iṣlāḥ* en 1946. Il est un militant actif, aussi prompt à se battre contre le caïd de Ghardaïa, contre les *'azzāba* et les pratiques du culte de saints, ou encore à engager les élèves de l'école. Au mitan des années 1940, il est un des principaux cadres réformistes dans la capitale du Mzab[63]. Son nom revient souvent dans les archives, comme c'est le cas de la plupart des figures de ce petit groupe d'activistes. Il suffit cependant d'un petit nombre de personnes très engagées pour créer un renouveau, éventuellement qualifié de désordre par les sources.

A l'image d'Ibrāhīm Ramaḍān, les élèves des écoles eux-mêmes, encore très jeunes, se muent en militants, surtout durant les vacances. Cela est visible dès la fin des années 1930, à la façon dont leurs maîtres en font les porte-étendards de la cause réformistes durant les fêtes organisées dans les associations.[64] Au milieu des années 1940, ce militantisme des élèves est manifestement plus direct. A Bou Noura, en août 1944, « les élèves que Bayoudh a envoyés en vacances dans l'Oued M'zab commencent à faire parler d'eux »[65], défiant frontalement l'autorité de la *ḥalqa*. A Ghardaïa, durant les grandes vacances de 1947, ils ridiculisent le caïd et le cheikh des *'azzāba*[66].

Le positionnement moderniste des réformateurs leur permet d'attirer des jeunes qui ne sortent pas nécessairement de leurs écoles, mais sont le fruit de l'investissement important de familles mozabites dans l'éducation et l'indice des transformations sociologiques à l'œuvre parmi les élites de la vallée. En décembre 1944, les pères blancs notent le désir de changement d'une jeune génération formée à des métiers « européens », comme ces « trois jeunes modernistes [qui] veulent changer tout cela, marcher de l'avant, vers le progrès » et sont « apparentés au caïd Tirichine », réformiste. D'autres profils apparaissent ainsi :

> Ces jours-ci, nous recevons visite sur visite [...]. Un jour c'est Bafdel Aïssa, assistant médical à Boghari, parlant le français à la perfection, venu en permission à Béni Isguen et profondément dégoûté du marché noir et de la bêtise des gens. Tous veulent que cela change. Un mozabite de Béni Isguen, ingénieur des Travaux Publics, vient d'être nommé pour la reconstruction à Nice. Il est venu à Béni Isguen cet été, n'a pas été ennuyé. Mais il est passé inaperçu, les gens ne se rendant pas compte de sa situation.[67]

---

[63] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el-Islah », divers documents de 1938, octobre 1946, novembre 1946 et juillet 1947.

[64] Cf., par exemple, la fête donnée à *al-Iṣlāḥ*, en décembre 1938 pour la rentrée des classes, durant laquelle des élèves, triés sur le volet, effectuent en public des récitations de leurs leçons. ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 décembre 1938.

[65] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 11 août 1944.

[66] ANOM/OA//78/365, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1947.

[67] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

Le ressort du soutien de ces nouvelles élites est probablement comparable à celui apporté par les commerçants à l'entreprise réformiste. Ces élites nouvelles, diplômées d'institutions françaises, trouvent peut-être auprès des réformistes une reconnaissance de leur ascension sociale. L'engagement des réformistes pour scolariser les enfants à l'école française et pour développer des nouveaux cursus dans l'enseignement privé a certainement joué dans ce rapprochement. Les pères notent ainsi l'existence d'« une campagne en faveur de Bayoudh » à l'été 1944, à Beni Isguen, ksar conservateur s'il en est. Selon eux elle est motivée par le fait que « les gens de Beni Isguen veulent avoir chez eux une medersa. »[68]

La « situation politique au Mzab » que décrivent les pères, en 1946, met en lumière un dernier aspect du renouvellement : la présence d'auxiliaires de l'administration, alors que dans l'entre-deux-guerres aucun des réformistes n'y était engagé[69]. Les principaux, ceux que l'administration nomme les « chefs indigènes » restent opposés aux réformistes, mais deux caïds soutiennent ces derniers, ceux de Guerrara et Béni Isguen, 'Affārī et Tirišīn, ainsi que l'adjoint (khoja) du caïd de Bou Noura, deux auxiliaires de la justice, un bachadel à Berriane et un adel à Ghardaïa. Les réformistes auraient réussi à s'implanter jusque dans le bureau arabe, où un adjoint (khoja) leur serait acquis[70].

Les rapports entre les réformistes et les élites locales semblent ainsi se resserrer après-guerre. De nouvelles élites, formées ou non par eux, les rejoignent dans leur combat, tandis que les petits fonctionnaires de l'administration coloniale les soutiennent. La base militante des réformistes ibadites s'étoffe et est moins exclusivement composée d'oulémas, davantage de petits fonctionnaires, commerçants et intellectuels. En cela, elle se rapproche de celle des Frères musulmans égyptiens[71], même si, au Mzab, les cadres restent des oulémas. Il est toutefois difficile d'estimer, de quantifier, l'élargissement de la base sociologique réformiste. Par ailleurs, la division entre réformistes et conservateurs tendant à s'installer dans la durée, les fidélités familiales jouent un rôle de plus en plus important, peut-être davantage que les engagements idéologiques.

2. Une affaire de famille, tout autant que de génération

Au discours des réformistes sur une réforme menée en une génération répond en réalité l'engagement successif et simultané de plusieurs générations. Les cadres anciens demeurent

---

[68] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 11 août 1944.

[69] En 1938, un cadi à la retraite figurait toutefois parmi les membres de l'association *al-Iṣlāḥ*, Bābā b. al-Ḥāǧǧ Dāwūd Ṭabbaḫ.

[70] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).

[71] Brynjar LIA, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Movement 1928- 1942*, Reading, Ithaca Press, 1998.

tandis qu'en apparaissent de nouveau, tandis que l'on constate l'existence de familles entières réformistes.

A Ghardaïa, un certain nombre de cas, comme la famille Naǧǧār, sont notables. En janvier 1936, Ṣāliḥ b. Mūsā Naǧǧār, qui meurt la même année, est président du cercle *al-Hudā*, réformiste. Il est commerçant-propriétaire à Ghardaïa, adhérent à l'association *al-Iṣlāḥ*. L'administration le soupçonne de subir l'influence de son fils, ancien élève de la mission à Tunis qui a sûrement bénéficié du soutien de son père. En outre, un frère de Ṣāliḥ, Aḥmad b. Mūsā, est aussi un soutien des réformistes. Il figure, en 1939, parmi les abonnés du *Šihāb*. Quant au fils, Sulaymān b. Ṣāliḥ, commerçant à Ghardaïa, né en 1908, lettré en arabe comme en français, il est « membre influent et secrétaire, pour le français » de l'association *al-Iṣlāḥ*[72]. Quelques familles dont plusieurs membres sont affiliés à l'une ou l'autre institution réformiste ressortent, comme la famille Hawāš, dans laquelle Ibrāhīm b. al-Ḥāǧǧ Bakir, propriétaire à Ghardaïa, commerçant à Trézel[73], est membre d'*al-Iṣlāḥ*, depuis sa création, de longues années durant, ʻĪsā b. al-Ḥāǧǧ Bakir, élève d'al-Ḥayāt, en juillet 1947[74]. Bien d'autres exemples pourraient être donnés[75].

Le spectre des engagements familiaux peut être plus large que le réformisme. Ainsi, les Baġbāġa, Ibrāhīm b. Ḥammū (né en 1903)[76] et Aḥmad b. Ḥammū (né en 1904 ?)[77], tous deux anciens élèves de la madrasa *al-Iṣlāḥ*, sont l'un membre de la Fédération des élus musulmans du Constantinois (FEMDC), l'autre chef de la fraction des *Awlād* Aḥmāda de Ghardaïa et vice-président de l'association *al-Iṣlāḥ*. Ibrāhīm est membre assesseur du Conseil d'administration de la FEMDC en janvier 1936 ainsi qu'en mai 1936, en tant que conseiller municipal de Châteaudun-du-Rhummel (actuelle Chalghum al-Aïd), où il est négociant[78]. Il fait l'objet de tout un dossier dans les archives du Territoire de Ghardaïa, pour ses activités en lien avec l'association *al-Iṣlāḥ* et semble très impliqué dans les luttes locales contre le caïd Ballalū. En 1939, le chef d'Annexe note que « toutes les occasions lui sont bonnes pour jeter

---

[72] Sur les Naǧǧār, ANOM/OA//76/331, « au sujet du cercle el-Houda », janvier 1936 ; OA//70/188, liste des abonnés du Chihab, novembre 1939 ; OA//78/365, Annexe de Ghardaïa, surveillance politique des indigènes, mars 1940.

[73] Actuelle Sougeur, dans la wilaya de Tiaret.

[74] ANOM/OA//76/331, « Djemaiet el Islah », 1936 ; OA//78/365, « contre Ramdane Brahim », juillet 1947.

[75] Chez les Faḫḫār : Aḥmad b. Mūsā Faḫḫār, vice-président d'*al-Hudā* en 1936, est membre d'*al-Iṣlāḥ* en 1931. Ḥammū Faḫḫār, est élève d'*al-Ḥayāt*, en juillet 1947. Cf. ANOM/OA//76/331, « au sujet du cercle el Houda », janvier 1936 ; OA//78/365, « contre Ramdane Brahim », juillet 1947.

[76] Muḥammad b. Mūsā BABA ʻAMMI (éd.), *Muʻǧam aʻlām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiǧrī ilā al-ʻaṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, p. notice 18.

[77] *Ibid*., p. notice 75.

[78] Julien FROMAGE, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012, p. 173 ; vol. 2, p.180-181.

le discrédit sur ce chef indigène et lui créer des ennuis ». Ses activités se déroulent aussi bien au Mzab que dans le Constantinois. Il conduit, le 11 avril 1939, un défilé dans le bourg de Châteaudun, puis un meeting de la fédération dans son cimetière musulman, contre l'invasion par l'Italie de la Tripolitaine[79]. Aḥmad, son frère, a été envoyé à Tunis pour ses études. Durant toutes les années 1930, il est soit secrétaire pour l'arabe, soit vice-président d'*al-Iṣlāḥ*, l'un des fondateurs de la médersa.[80] Cette fratrie donne une idée de ces élites locales aux engagements politiques et associatifs multiples qui forment l'un des terreaux du réformisme.

L'appartenance à une famille engagée constitue, le cas de Bayyūḍ ou des al-'Unq le montre, une aide pour acquérir une stature importante dans la nébuleuse réformiste. Elle est également une façon de manifester cette notabilité. Outre sa riche belle-famille, les Ḫayyaṭ de Ouargla, Bayyūḍ peut compter sur ses fils, notamment Muḥammad, très engagé dans le mouvement scout à Guerrara, puis dans l'institut *al-Ḥayāt*, ou encore sur son frère Bakir (1909-1986), enseignant à *al-Ḥayāt*[81]. Al-Ḥāǧǧ 'Umar b. Ibrāhīm al-'Unq (1882-1956)[82], fondateur en 1913 de l'école réformée de Tébessa, est secondé sur ses deux fils, Ibrāhīm et Muḥammad. Le second, né en 1940, est commerçant et réformiste. Il épouse une fille d'Abū al-Yaqẓān et se trouve ainsi fils, gendre et beau-frère de réformistes notoires.

L'analyse des militants réformistes du Mzab dans les années 1940 met en évidence la composition sociologique plus variée, plus séculière, des militants, mais aussi la pérennité des cadres – à la tête des écoles et des associations – qui sont majoritairement des oulémas, auxquels la nébuleuse reste subordonnée. Face à leur offensive, la faiblesse des conservateurs est peut-être de ne pas s'adapter aux changements sociologiques que connaît le Mzab.

C. Les mobilisations d'un magistère conservateur impuissant ?

Les acteurs des mobilisations conservatrices sont difficiles à cerner : n'étant pas suspectés et surveillés comme les réformistes, ils sont quasiment absents – sauf leurs leaders – des archives coloniales. Les sources produites par les conservateurs sont rares et souvent dans des registres normatifs, peu diserts quant au profil social des acteurs[83]. Les formes de leurs

---

[79] *Ibid*., p. 151 du vol.2.
[80] ANOM/OA//78/365, « Baghbagha Brahim », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 5 décembre 1939 ; du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 12 mai 1940 ; OA//68/169, « Djemaïet el islah », divers documents des 26 février 1932, 1936, 1938 ; OA//78/365, « Annexe de Ghardaïa », fiche de renseignements.
[81] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt*..., *op. cit*., p. 36-38.
[82] Amḥammad b. Aḥmad BABA U MUSA, « Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida' al-fi'a al-zā'iġa », manuscrit, bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā, Ghardaïa, 1936, p. notice 648.
[83] Le manuscrit du cheikh Bābā ū Mūsā ne donne par exemple aucun nom autre que ceux des autorités religieuses citées.

mobilisations sont en revanche perceptibles, essentiellement marquées par l'adoption, avec une chronologie décalée, des pratiques des réformistes.

1. Sociologie du camp conservateur

D'un point de vue territorial, les conservateurs jouissent – en miroir de la situation des réformistes – d'une situation relativement stable jusqu'à la fin des années 1940, et même au-delà si l'on s'en tient à la seule composition des *ḥalqa*. En 1946, selon les pères blancs, leurs bastions sont Bou Noura et Mélika, ainsi que Béni Isguen. A Ghardaïa, toutes les fractions leurs sont acquises, sauf les *Awlād* Bālḥāǧǧ. Enfin, El Atteuf est clivé, seule la fraction des *Awlād* al-Ḫalfī leur étant fidèle.[84] Cette géographie est confirmée, un an après, par le chef d'Annexe, tout comme la centralité des « chefs indigènes » dans ce camp.

> A Mélika, le Bachagha Slimane, pieux mozabite conservateur, voit ses convictions confirmées par l'unanimité des fractions. Par contre, à Béni-Isguen, où le caïd Tirichine est connu pour son adhésion aux idées réformistes, c'est le parti conservateur qui l'emporte par 24 fractions contre 2. Dans sa propre fraction les voix se partagent en 13 favorables au scrutin secret et 7 pour le maintien des coutumes.[85]

C'est pourtant à ce moment, au milieu des années 1940, alors que les réformistes captent la génération montante, la petite bourgeoisie récemment promue, puis s'engagent dans des cadres institutionnels nouveaux, que leurs opposants ne s'adaptent pas et perdent progressivement la main.

Un groupe légitimiste

Un premier constat s'impose : les opposants aux réformistes ont pour *leader* les chefs successifs des *ḥalqa* de la vallée. Légitimistes, ils suivent les avis de ce magistère. Après le cheikh Ṣāliḥ b. 'Umar al-La'lī (1867-1928), actif au moment de la polémique sur la mission à Tunis, les conservateurs ont suivi le cheikh Muḥammad b. Bāḥmad al-Šarīf (1884-1940) et le cheikh Ḥammū (1863-1957). Ce dernier, figure centrale dans « l'affaire du téléphone », dans les années 1930, reste le chef des conservateurs et leur magistère de référence jusqu'à sa mort. A Béni-Isguen, le cheikh Yūsuf succède au cheikh al-Šarīf à la tête de la *ḥalqa*. En 1945, le chef d'Annexe note pourtant que, du côté conservateur, « l'on envisagerait de renouveler un peu les cadres apparents du parti, tout en conservant au Cheikh Hamou la direction spirituelle

[84] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).
[85] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, octobre 1947.

du mouvement.[86] » Le magistère serait-il alors dissocié du *leadership* militant ? Ḥammū Bābā ū Mūsā semble, à en croire un rapport de 1946, moins combattif que la décennie précédente.

> [Il] laisse percer depuis quelque temps un certain découragement. Il constaterait que le nombre des fidèles diminue, que toute la jeunesse lui échappe et qui plus est, ne lui porte guère de respect. Ses sorties se font rares.[87]

Ce n'est pourtant qu'à sa mort que son jeune frère, Muḥammad Bābā ū Mūsā lui succède à la tête de la *ḥalqa* de Ghardaïa, comme du *leadership* conservateur, qu'il a finalement conservé. Il faudrait sans doute ajouter à cette liste les noms des différents *'azzāba* des *ḥalqa* des ksour conservateurs : Mélika, Béni Isguen, Ghardaïa, ainsi qu'une partie de ceux de Bou Noura et d'El Atteuf. Mais si les réformistes, qui ont adopté la culture de l'imprimé et laissé, avec leurs écoles, un grand nombre de disciples, dépositaires de leur mémoire et de leurs écrits, sont bien visibles, les « conservateurs », en refusat l'imprimé, se sont vus refoulés vers une culture plus marginale dont les traces, manuscrites, sont délicates à retrouver. L'exemple du cheikh Qaššār (1924-1996) l'illustre. *'Azzāba* de Bou Noura et l'un des principaux *leaders* conservateurs à partir des années 1960, il a écrit une bonne dizaine d'ouvrages, qui n'ont circulé que sous forme manuscrite jusqu'à sa mort[88].

L'alliance avec les « chefs indigènes »

Comme dans les années 1930, le magistère conservateur peut compter avec l'appui de la majorité des « chefs indigènes », investis dans les échelons supérieurs de l'administration coloniale locale. Généralement, les caïds sont, sinon leurs soutiens, du moins des adversaires des réformistes. Le bachagha Sulaymān Bā'amāra de Mélika (m. 1952), l'agha Yaḥyā b. Aḥmad Ballalū de Ghardaïa, puis son fils 'Īsā, caïd de 1950 à 1960, le caïd Hadjou[89] d'El Atteuf, le caïd de Bou Noura sont, en 1946, à en croire les pères blancs clairement aux côtés des conservateurs. La liste va jusqu'au commandant des troupes auxiliaires du Bureau arabe, le « caïd du Makhzen », probablement un malékite, Ibrāhīm b. 'Abbās. Il faut ajouter à cela certains fonctionnaires de moindre importance, comme la majorité des juges, notamment le cadi Ṭallā'ī, de Béni Isguen, en poste à Berriane[90].

---

[86] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, janvier 1945.
[87] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai 1946.
[88] Son nom complet est Bālḥāğğ, b. 'Addūn b. 'Umar. D'autres cheikhs conservateurs ont laissé moins de traces encore, comme le maître du cheikh Qaššār, Yūsuf b. Ibrāhīm Bā'mmūr Bāfūlūlū (1895-1980). Cheikh de la mosquée de Ghardaïa, il a été un important jurisconsulte, enseignant dans son ksar, ainsi qu'à Bou Noura. Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam ī'lām al-ibāḍiyya*..., *op. cit*., p. notices 162 et 1047.
[89] Dans les sources coloniales, je n'ai pas réussi à déterminer l'orthographe arabe de son nom.
[90] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).

Le profil de ces administrateurs mozabites mériterait d'être davantage cerné. Il s'agit de notables, aux fortunes inégales, parfois considérables, ce dont dépend leur capacité à se constituer une clientèle. L'administration coloniale se repose sur eux, notamment sur les agha et bachagha, à qui elle distribue généreusement force décorations. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sulaymān Būfāra (1875-1941), originaire de Béni Isguen et fonctionnaire de la justice de statut personnel ibadite, est, à en croire sa fiche de carrière, aisé, possédant des biens mobiliers non seulement à Béni Isguen et Ghardaïa, mais aussi à Alger et Mascara. Il commence sa carrière administrative à Mascara, comme *'adal* à la mahakma ibadite en 1907. Il devient ensuite *bāš'adal* en 1912, à Béni Isguen, puis successivement cadi à Ghardaïa en 1919 et à Béni Isguen en 1927[91]. Il reçoit nombre de distinctions honorifiques, aussi bien françaises – il est fait chevalier puis officier de la légion d'honneur (1920, 1926), chevalier de l'étoile noire (1923) et officier d'académie (1926) – que polonaise et marocaine[92]. Dans les notations annuelles, il est très apprécié des chefs d'Annexe et des commandants du Territoire, qui déplorent toutefois sa tendance à « déployer son activité en dehors de sa mahakma » et à s'investir dans « des questions de politique particulière spéciale au Mzab », signe de son implication contre les réformistes et de la crainte que les administrateurs ont des désordres internes à la société locale[93].

Les « Boukamel », une famille conservatrice d'entrepreneurs

Si la proximité des réformistes et des commerçants n'est plus à démontrer, c'est néanmoins d'une famille de commerçants et d'entrepreneurs que les conservateurs reçoivent une grande aide. Dans l'entre-deux-guerres, leur principal soutien est 'Abd Allāh b. Ṣāliḥ al-Blīdī (c. 1860-1956), dit Abū Kāmil, de Ghardaïa. D'abord commerçant à Alger, il aurait eu un certain entregent dans les milieux du Gouvernement général : on lui sait gré d'avoir fait fermer en 1908 la maison close de Ghardaïa. Il fonde une entreprise de transport durant la Première Guerre mondiale, dont l'expansion est considérable[94]. De retour au Mzab, il serait devenu un important notable, entretenant sous son patronage toute une clientèle[95].

---

[91] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam ī'lām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, p. notice 787.

[92] Il est fait officier de l'ordre de la renaissance de la Pologne en 1926 et commandant du Ouissam Alaouite marocain en 1941. Le motif de ces décorations n'est pas précisé. Il est vraisemblable que la décoration polonaise est en lien avec les travaux menés sur l'ibadisme par l'orientaliste polonais, Zygmunt Smogorzewski (1884-1931). Peut-être Būfāra a-t-il servi d'intermédiaire dans ses travaux ?

[93] ANOM/OA//123, dossier « justice musulmane », Mahakma ibadite de Béni Isguen, feuille signalétique, année 1941 et notations administratives de 1930, 1931 et 1938.

[94] Cf. le chapitre IV de cette thèse.

[95] Yūsuf b. Bakīr AL-ḤAĞĞ SA'ID, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iğtimā'iyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭba'a al-'arabiyya, 2006, p. 249.

Avant même sa mort, son fils Muḥammad, prend son relai, devenant l'allié principal des conservateurs et des « chefs indigènes ». Né vers 1885, il est l'aîné d'une fratrie d'au moins six frères. Lettré en français, mais pas en arabe, sa fortune, très importante, consiste en des biens immobiliers au Mzab, dont des locaux commerciaux, notamment un garage, et surtout dans des entreprises de transport par autobus, exploitées soit conjointement avec ses frère Aḥmad et M'ḥammad, soit seul[96]. Durant la Seconde Guerre mondiale, il fait partie du groupement d'achat responsable du ravitaillement du Mzab et pallie les carences de l'Administration, effectuant, dans le Sahara, des transports de céréales.

Opposant déterminé du cheikh Bayyūḍ et des réformistes, Muḥammad Abū Kāmil accorde, en 1939, la main de sa fille au caïd Sulaymān Ba'amāra, autre leader conservateur. Leur alliance est durable : en 1945, un administrateur les qualifie de « chefs du çoff conservateur ». A en croire le même document, les réformistes contestant son emprise sur la région lui feraient la réputation de « roi du marché noir », ainsi que de « ''dictateur'' en raison des appuis qu'il trouverait auprès de l'Autorité militaire. »[97]

Pour être appréhendée dans toute sa complexité, la dénomination de « conservateurs (*muḥāfiẓūn*) » et les positions qu'elle désigne exigeraient à elles seules une enquête propre, fondée sur un corpus plus nourri. L'impression qui se dégage d'abord est celle de notabilités défendant des positions, prébendes et alliances. Il y a cependant là un biais qui arase les conditions de leurs choix. En l'état actuel de nos recherches, il est difficile de donner une grande épaisseur à cet engagement : ceux qui se réclament « conservateurs » le font essentiellement par une double réaction aux changements propres à la période contemporaine et aux positionnements des réformistes. Il ne semble pas y avoir de ligne directrice ou de projet guidant de façon positive leur action, hormis l'engagement pour la préservation d'une « orthodoxie », partagé avec les réformistes, même si les uns et les autres ne lui confèrent pas les mêmes contours. « La promotion du bien et l'interdiction du mal » est un ressort aussi exigeant pour eux que pour leurs adversaires, même s'il n'est pas mobilisé de façon identique. L'étude de leurs contre-mobilisations permet d'en dégager davantage la signification.

---

[96] Muḥammad exploiterait seul les lignes Ghardaïa – El Atteuf, Ghardaïa – Guerrara, Ghardaïa – Metlili, et Ghardaïa – El Goléa. Avec deux de ses frères, Aḥmad et M'ḥammad, l'un installé à Djelfa et l'autre à Laghouat, également entrepreneurs de transport, lettrés en français et non en arabe, il exploite la ligne Djelfa – Laghouat – Ghardaïa. Nés entre 1900 et 1905, chacun d'eux a aussi développé son réseau de transport à partir de sa ville de résidence, dans laquelle ils sont aussi commerçants et propriétaires fonciers. Ils ne semblent pas avoir été aussi investis que leur aîné dans les affaires intérieures du Mzab. ANOM/OA//78/365, « Boukamel » CIE d'Alger, 3 juillet 1945, notice de renseignements ; CIE d'Alger, 5 juillet 1945, notice de renseignements ; du chef de l'Annexe de Djelfa au commandant du Territoire de Ghardaïa, 17 mai 1945.

[97] ANOM/OA//78/365, « Boukamel », CIE d'Alger, notice de renseignements, 5 juillet 1945 ; du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 14 août 1945 ; AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 mars 1939.

2. Contre-mobilisations

Les conservateurs développent des moyens pour contrer l'influence grandissante et l'action des réformistes : à l'évidence, l'arme du magistère qu'est l'excommunication n'y suffit plus. Toutefois, ils ne font souvent que copier les actions réformistes, ce qui pose la question du sens de ce « conservatisme » mozabite, qui s'emparent des outils des réformistes avec plus d'une décennie de décalage et peinent à les faire fonctionner.

Al-Rūḥ *(1937-1939), une presse pour les conservateurs*

Après avoir longuement décrié la presse réformiste, les conservateurs fondent un journal, *al-Rūḥ*. Bimensuel, il paraît le 15 octobre 1937 et son passage dans le paysage médiatique algérien est éphémère puisqu'il est publié, encore est-ce de façon très irrégulière, jusqu'en 1939[98]. Le journal n'a ni cadres, ni personnel, ni financement stable. Le directeur, fondateur, propriétaire et gérant en est Bakir b. Sulaymān Maṭahrī (né c. 1905), surnommé Abū al-'Ullā. Originaire de Mélika, il a été enseignant et commerçant[99]. Les autorités coloniales lui consacrent une notice peu flatteuse en 1939. Il y est présenté comme un failli, « sans prestige ni influence ». Sa tentative journalistique ayant tourné court, il aurait essayé en vain de se rapprocher des oulémas réformistes de l'AOMA, avant de devenir infirmier à l'hôpital psychiatrique de Blida[100].

Une notice, du service de Presse de la direction des Affaires indigènes, indique qu'*al-Rūḥ* est « favorable à l'administration », – ce qui signifie simplement qu'il s'abstient de la critiquer – et émane d'un « milieu mozabite partisan de l'ordre ». Le journal se veut apolitique, son sous-titre le présente comme un « hebdomadaire scientifique, littéraire, critique et artistique », le premier numéro insistant sur ce point[101]. Cela confirme ce que le service de presse nomme « tendances nationalistes mozabites dans le sens historique du mot » : en cette fin des années 1930, les conservateurs s'attachent à ne défendre que les intérêts des Mozabites, tandis que le positionnement des réformistes est plus complexe.[102] La

---

[98] Martin H. CUSTERS, *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West, c.1880-1960s: an Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications*, Maastricht, M.H. Custers, 2006, p. 82.

[99] ANOM/9H12, 1942, réf. citée par Salah BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres, tome 1*, Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, France, 2000.

[100] ANOM/22H19, « courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite », CIE d'Alger, fiche de renseignements, courants d'activités politiques par la communauté mozabite, 1939.

[101] Cf. ANOM/15H/18, « Er Roh », analyse sommaire du 1er novembre 1937. Le service de presse résume un article intitulé « félicitations et louanges », qui reproduirait une lettre adressée à Abū al-'Ullā par Abū Rabī'a Sulaymān Tirišīn, de Blida, (vraisemblablement un commerçant originaire de Béni Isguen). Il émet le souhait que ce journal soit « la cause d'une union et d'une entente pour le bien de la population », d'autant qu'il « n'est que scientifique et littéraire et écarte de son programme la politique. »

[102] ANOM/15H/18, « Er Roh », note générale sur les tendances du journal, 1937.

même notice indique qu'*al-Ruḥ* a été créé « en vue de combattre le journal *El Ouma* mozabite »[103], c'est bien là le cœur de sa mission, formulée également comme suit :

> Du point de vue local : [*al-Ruḥ* est] favorable au clan des « vieux mozabites » partisans des halqa religieuses du Mzab et, partant, hostile au mouvement réformiste représenté par Aboulyakdan et Biyoudh.

Cette opposition justifie le soutien que des commerçants mozabites de Blida et d'Alger, opposés à Abū al-Yaqẓān et Bayyūḍ, « pour des questions d'intérêts privés et de politique locale au Mzab »[104] lui apportent. L'explication de l'administration paraît réductrice, mais il est difficile de la dépasser en l'absence d'une enquête plus poussée. Sans doute les conservateurs ont-ils leur propre agenda.

A travers ce que le service de presse du gouvernement général en dit, il est clair que les conservateurs accordent un bien plus grand respect aux autorités religieuses des *ḥalqa* du Mzab[105]. L'essentiel du journal est consacré à mettre en valeur les figures conservatrices, notamment le cheikh Ḥammū. Le premier numéro, relate son déplacement à Blida. Il vante la venue de cet « astre ».[106] Il rapporte aussi une de ses leçons, professée à la mosquée de Djelfa[107]. Un des ressorts essentiels de l'article est le réemploi par les conservateurs et le détournement de l'accusation d'immobilisme (*ǧumūd*) utilisée par les réformistes contre eux. Ils font de cet « immobilisme » un objet de fierté, soulignant leur fidélité à « l'orthodoxie ». Mettant en avant le manque de déférence des réformistes envers les *ḥalqa*, le journaliste s'interroge aussi sur les limites à poser au droit de critique, mêlé d'allusions aux polémiques d'Abū al-Yaqẓān.

De façon intéressante, *al-Rūḥ*, cherchant à défendre les conservateurs, prend aussi la défense des conservateurs malékites. Le 1er novembre, il reprend un article du journal constantinois *al-Naǧāḥ*, critiquant les réformistes. Abū al-'Ullā abonde en son sens, défendant les chefs des confréries soufies, « qu'on accuserait à tort d'être des figés et des immuables », selon le service de presse.[108] Le même numéro contient un article dans lequel est souhaitée

---

103 ANOM/15H23, « Er rouh », Sureté départementale d'Alger, rapport au cabinet du préfet, 22 octobre 1937 ; notice de renseignements, 22 octobre 1937.
104 ANOM/15H/18, « Er Roh », note générale sur les tendances du journal, 1937.
105 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, Analyse sommaire du n°1 du 15 octobre 1937, « La louange et le blâme ».
106 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, Analyse sommaire du n°1 du 15 octobre 1937, « un astre de direction éclaire l'horizon de Blida ».
107 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, Analyse sommaire du n°1 du 15 octobre 1937, « une nuit brillante à Djelfa ».
108 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, Analyse sommaire du 1er novembre 1937, « chronique locale - brillante soirée à Djelfa, suite ».

> la disparition de tous ces hypocrites… de tous ces menteurs qui faussent la vérité, débitent des mensonges toute la journée et qui, lorsqu'on leur demande de ne pas semer le désordre, répondent qu'ils sont des réformistes, alors qu'ils sont des fauteurs de troubles.[109]

Le numéro suivant renchérit, traitant les réformistes de « courtiers en mal »[110]. L'idée que les réformistes sont des fauteurs de trouble, centrale, est reprise en décembre : avant d'aspirer à toute réforme (*iṣlāḥ*), il faut éviter d'engendrer le désordre[111]. Le journal participe pleinement de la bipartition du Mzab et des polémiques qu'il dénonce pourtant. L'adoption de la presse et son usage essentiellement à des fins apologétiques est un indice de la difficulté des conservateurs à engager eux-mêmes les échanges, à en dicter les règles et à ne pas être réduits à répondre aux réformistes, sur leur terrain.

Dans le Tell et au Mzab, la difficile appropriation de la forme associative

La mobilisation défensive des conservateurs est aussi lisible dans la constitution d'associations. Les initiatives commencent dans le Tell, toujours autour de Abū al-'Ullā et de commerçants proches des conservateurs qui, là encore, empruntent l'essentiel de leur grammaire à leurs ennemis réformistes.

Au printemps 1939, l'association al-Falāḥ (la Prospérité) est créée. Son siège est à Alger, mais Abū al-'Ullā, son président, réside à Blida. L'association est qualifiée dans une fiche de renseignement de « groupement de conservateurs », son bureau compte onze membres, dont trois vivent au Mzab. Elle aurait reçu une vingtaine d'adhésions en juillet 1939, sans toutefois réellement fonctionner. Un rapport, signale qu'elle « semble sans vitalité. »[112] Abū al-'Ullā n'a pas plus de succès que dans son entreprise journalistique[113]. Les statuts d'al-Falāḥ lui donnent pour objectif de « sauvegarder les intérêts des Mozabites sous le rapport religieux, social et commercial ». Selon la direction des Territoires du sud,

> il s'agit d'une part, de préserver les traditions du particularisme ibadite, menacé par l'évolution des esprits et des mœurs, et, d'autre part, de garder le contact avec l'autorité française, afin de retirer le maximum d'avantages.

---

109 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, analyse sommaire du 1er novembre 1937, « Mon vœu dans la vie ».
110 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, analyse sommaire du 15 novembre 1937, « Courtiers en mal ».
111 ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, analyse sommaire du 1er décembre 1927.
112 ANOM/22H19, « courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite », CIE d'Alger, fiche de renseignements, courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite, 1939.
113 ANOM/9H12, 1942, référence citée par S. BENDRISSOU, *Implantation des Mozabites…*, *op. cit.*

Les objectifs sont donc larges et l'interprétation qu'en donnent les autorités rejoint l'idée que le groupement des conservateurs - dont elle souligne aussi les liens les unissant à l'administration – est essentiellement défensif, motivé par la lutte contre les réformistes[114]

Au Mzab même, les conservateurs s'essaient aussi, sans beaucoup de succès, à créer des associations. En mai 1946, ils fondent, à Ghardaïa, al-Da'wa wa-l-Iršād (l'Appel et la Guidance), association « ayant pour but la vocation et l'instruction religieuse » dont le président est Muḥammad Bābā ū Mūsā, frère du cheikh Ḥammū[115]. A Béni Isguen, l'association al-Tawfīq (la Réconciliation) les regroupe. Déclarée le 22 mai 1946, « dans le but de donner plus d'appui aux mosquées », elle émane de Ibrāhīm b. Bānūḥ Matiyāz (1885-1981)[116], chef de la *ḥalqa*[117]. Ces structures sont, l'une comme l'autre, contrôlées par les autorités religieuses du ksar. Elles témoignent de l'importance des cheikhs des *ḥalqa* dans le combat contre les réformistes.

L'impossible fidélité à la maḥḍara

Les conservateurs tentent enfin de créer des écoles, cédant eux aussi à l'idée que l'offre des *maḥḍara* est insuffisante. En 1940, Abū Kāmil, fonde une médersa, qui se veut concurrente des écoles réformistes. Il a sans doute été procédé à d'autres fondations, puisqu'en 1951 un comité d'unification des programmes de six écoles est mis en place par les conservateurs[118]. Le cheikh Matiyāz tente aussi, en 1945, d'organiser des cours pour adultes, à Béni Isguen, pour contrer « les associations modernistes [qui] développent leur champ d'action culturelle »[119].

C'est sur l'école d'Abū Kāmil que les renseignements sont les plus riches, indiquant une sortie ambivalente des conservateurs du *kuttāb*. Cette école fait, comme la médersa *al-Iṣlāḥ*, l'objet en mars 1944 d'une inspection par le sous-lieutenant Colas, des AMM. Son rapport, présenté en annexe de cette thèse, permet de sonder les choix des conservateurs, qui veulent faire vivre la *maḥḍara*, tout en concurrençant l'offre scolaire réformiste[120]. Ici, pas de

[114] ANOM/OA//76/331, du Gouvernement général à la direction des Territoires du Sud, Alger, 15 mai 1939, Association de Mozabites El Falah ; Extrait du bulletin du mois de juillet 1939 sur l'activité indigène dans le département d'Alger concernant l'Association mozabite El Falah, envoyé par la direction des Territoires du Sud au commandant du Territoire.
[115] ANOM/OA//78/365, « Association ed Dawoua ou El Irchad », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, mai 1946.
[116] ANOM/OA//68/169, « Association Et taoufik », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 13 juin 1946.
[117] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. notice 14.
[118] S. BENDRISSOU, *Institut al-Ḥayāt…*, *op. cit.*, p. 38.
[119] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, 12 avril-12 mai 1945.
[120] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, 21 mars 1944, rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa par le sous-lieutenant Colas des AMM.

structure associative et collective semblable à al-Iṣlāḥ : Muḥammad Abū Kāmil fonde, dirige et finance l'école seul, une dépense mensuelle estimée entre 4 et 5 000 francs. L'école se trouve dans son entreprise de transport, à Ghardaïa, derrière les entrepôts Boukamel à un premier étage auquel on accède en traversant les garages et les entrepôts étroits.[121] L'école affiche son attachement au modèle de la *maḥḍara* sans arriver à le reproduire. Les élèves « sont assis à terre sur des nattes, en demi-cercle autour de leurs tolba respectifs. Chaque élève tient entre les genoux une tablette classique. » L'absence de tout outil pédagogique « moderne » confirme le respect de la tradition :

> Il ne s'y trouve ni tableau de classe, ni table, ni chaire. Pour tout ameublement : cinq nattes et meubles à glissières qui, d'ailleurs ne servent pas. Aucun indice de modernisme, ni aucun souci de décoration.[122]

La pédagogie est aussi dans la continuité de celle de la *maḥḍara*.

> Les matières sont apprises par cœur et seuls les très grands reçoivent quelques explications sur le texte et comprennent un peu ce qu'ils récitent.[123]

L'officier reproduit le discours négatif sur les méthodes du *kuttāb*. Malgré ces ressemblances, visiblement volontaires, des infidélités à la *maḥḍara* sont perceptibles. En effet, loin de la promiscuité de cette dernière, l'école d'Abū Kāmil est « une grande pièce de dix mètres de long, sur trois de large environ », « très aérée par sept fenêtres », au sol carrelé et qui accueille cinq cours simultanément, autour de cinq maîtres. Sans doute les normes d'hygiène exigées par l'administration coloniale pour l'ouverture d'une classe ont elles joué. Autre rupture, elle est située loin de la mosquée, hors des murs du ksar, même si les enseignants, nommés « taleb », sont des oulémas de la mosquée, *'azzāba* ou *irwān*.

Le souci de maintenir les liens avec la mosquée est aussi lisible dans le manuscrit d'un discours, tenu lors de la visite de quelques *'azzāba* à l'école pour une fête de fin d'année[124]. Ce document de deux pages date des années 1940. Une moitié en est consacrée à souhaiter aux oulémas la bienvenue et à leur adresser un éloge versifié (*madḥ*). Le texte revient notamment sur l'importance de la visite des cheikhs « pour développer les relations entre les écoles de la

---

[121] *Ibid.*.

[122] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, 21 mars 1944, rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa par le sous-lieutenant Colas des AMM.

[123] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, 21 mars 1944, rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa par le sous-lieutenant Colas des AMM.

[124] *Ḫuṭba bi-munāsiba ziyāra ba'ḍ al-'ulamā' li-madrasa Abū Kāmil*, Ayūb b. Sulaymān al-Ḥāğğ Sa'īd Laḫbūrāt, n. d., 1 page, Maktabat al-Ḥāğğ Sa'īd Muḥammad, manuscrit n° « *d.ġ.*27 ». Selon M. Hadj Saïd, il s'agirait d'un discours donné en fin d'année scolaire, les cheikhs de la région étant conviés aux cérémonies des fêtes et de remise des prix. Le manuscrit lui vient de son père Ayūb b. Sulaymān Ḥāğğ Sa'īd, (m. 1975), qui était élève dans cette école dans les années 1940.

patrie », le Mzab. La seconde page fait l'éloge d'Abū Kāmil, puis donne aux enseignants de la madrasa le conseil d'être fidèles à leurs cheikhs, dont une liste suit[125] : la crainte d'enseignants qui suivraient le magistère adverse fait clairement allusion aux écoles des réformistes. Le discours conseille enfin aux élèves d'être assidus et d'apprendre le *Coran*[126]. En sous texte, et par opposition à la fronde des réformistes, l'importance des liens avec les cheikhs des *ḥalqa* est affirmée, par opposition au comportement des frondeurs d'al-Iṣlāḥ.

L'école attire toutefois moins d'élèves que celle des réformistes. Abū Kāmil annonce à Colas 134 sont inscrits, mais seuls une soixantaine sont présents. Le mécène consent pourtant d'importants efforts : l'enseignement est gratuit et des bourses sont distribuées pour aider les enfants méritants et les parents nécessiteux. L'administrateur insiste sur le fait que

> cette sorte d'enseignement très traditionnaliste ne fait qu'amonceler dans ces jeunes mémoires des connaissances abstraites, essentiellement religieuses, à force de récitations collectives à tue-tête. Evidemment l'intellect n'en est nullement développé.

Il invite pourtant ses supérieurs à encourager cette initiative, soulignant que l'école accueille les enfants musulmans de tous les ksours, et non pas seulement les ibadites berbérophones. Il s'agit d'encourager une école qui pourrait « servir de contre-poids à la médersa El Islah » et qui, contrairement à cette dernière, n'est pas perçue comme un lieu de rassemblement politique[127]. Plus que la qualité de l'école, les liens entre l'administration et les conservateurs sont ici déterminants.

Affirmer des figures et des domaines d'autorité

Il est ainsi difficile de saisir le magistère conservateur autrement que dans sa critique des réformistes et l'affirmation de sa position par des arguments d'autorité, ce dont témoigne fortement l'apologétique du cheikh Ḥammū, toute tournée vers la défense d'Aṭṭfayyiš. Cette prééminence de la figure du *Quṭb* dans les rangs conservateurs se lit à leur souci de gagner à leur cause son petit-neveu, Abū Isḥāq. Lors de sa visite de juillet 1946, les autorités françaises peinent à comprendre de quel côté il se situe, tant il est sollicité par les uns et les autres.

> Le Cheikh Tfyeche Brahim [...] est arrivé à Béni-Isguen dont il est originaire. Pressenti par les deux partis du Mzab, il paraît demeurer dans l'expectative.[128]

---

[125] Les noms donnés sont les suivants : cheikh Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Šāliḥ, cheikh Bāʻalī ū Saʻīd Aḥmad b. Bāba, cheikh Mūsā ū ʻAlī Bakīr b. ʻAlī. Il n'a pas été possible de trouver de qui il s'agit.

[126] Ḫuṭba bi-munāsiba ziyāra baʻḍ al-ʻulamāʼ li-madrasa Abū Kāmil, Ayūb b. Sulaymān al-Ḥāǧǧ Saʻīd Laḫbūrāt, n. d., 1 page, Maktabat al-Ḥāǧǧ Saʻīd Muḥammad, manuscrit n° « *d.ġ*.27 ».

[127] ANOM/OA//68/169, Annexe de Ghardaïa, 21 mars 1944, rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa par le sous-lieutenant Colas des AMM.

[128] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1946.

Ce séjour est qualifié de « grosse affaire du mois » par le chef d'Annexe. Abu Isḥāq

> a été pressenti par les deux partis. Il s'est rendu à Guerrara. A son retour de ce ksar, les « bayoudistes » lui ont ouvert leurs portes, mais ils seraient déçus de voir qu'il n'est pas plus combatif.

Selon l'administrateur, « la règle que [les réformistes] s'imposent serait la suivante : ''il vaut mieux qu'il soit reçu par nous plutôt que de le laisser aller chez les autres.'' » Face à cela « le parti conservateur contre-attaque indirectement et fait des concessions pour ramener Tfyeche Brahim dans son sein.[129] » Ainsi, Abu Isḥāq, « mis en *tebria* depuis longtemps par les halqa du Mzab », obtient de Matiyāz, cheikh de Beni Isguen, la levée de son excommunication. Il affiche finalement son inclinaison réformiste, se rendant à Guerrara en juin. A son retour dans la vallée, « il est reçu par les milieux ''bayoudistes'' de la pentapole »[130].

En définitive, les seuls outils véritablement efficaces dont disposent les conservateurs sont ceux que leur confèrent leur magistère, pour les cheikh des *'azzāba* (et s'ils sont suivis), ou l'administration, pour les caïds. Leur acharnement à défendre ces positions se comprend. Cela conduit à des situations dans lesquelles le recours à la violence n'est pas exclu, comme dans les controverses des années 1930. Surtout, des sous-groupes et des sous-espaces conservateurs ou réformistes s'individualisent à l'intérieur même du Mzab et de sa société. En mars 1944, Bayyūḍ se rend dans la pentapole, mais se voit interdire fermement l'accès à Ghardaïa et Béni Isguen, ksour qui,

> cheikh Hammou en tête, refusent de [le] recevoir avant [qu'il] n'ait rétracté ses erreurs et ses doctrines modernes dans les journaux arabes et n'ait fait amende honorable.[131]

Quelques mois plus tard, le caïd Tirišīn, réformiste de Béni Isguen, l'invite chez lui, alors même que les *'azzāba* de la ville refusent la venue de Bayyūḍ. « Le parti conservateur appost[e] ses hommes à la porte de la ville. »

> A l'arrivée du cheikh environné de quelques partisans, les opposants commencèrent par des insultes et l'un d'eux Kerim reçut un coup de clé à la tête. La bagarre aurait été plus sanglante encore sans l'arrivée d'un officier et de son goum. Kerim fut transporté au dispensaire, tandis qu'on emmenait en prison les plus récalcitrants.[132]

---

[129] ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, juillet 1946.

[130] ANOM/OA//76/X7, bulletin de quinzaine, du 15 au 31 juillet 1946. Abu Isḥāq repart en Egypte, via la Lybie, le 17 août 1946. Cf. ANOM/OA//93/390, bulletin de renseignements mensuel, août 1946.

[131] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 26 mars 1944.

[132] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 21 septembre 1944. Les serrures et les clés des maisons du Mzab, entièrement faites de bois, ont attiré l'attention des observateurs européens. Marcel MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab. Etude de sociologie africaine*, Paris, Emile Pfister, 1922, p. 155-159. Très massives, ces clés peuvent aussi faire office de matraque.

La volonté de délimiter et de préserver un espace – et une société – libres de toute influence réformiste est, là encore, manifeste et, comme en juillet 1946 à Mélika et Beni Isguen[133], la violence est utilisée. Elle frappe jusqu'à Bayyūḍ. Dabbūz raconte cinq incidents, qu'il interprète comme autant de tentatives d'homicides[134]. Le diaire des pères rapporte, en juillet 1946, une réception de Bayyūḍ à la médersa réformiste de l'oasis

> Après le souper, il devait y avoir réunion à la medersa de l'oasis. Les Bayoudistes rencontrent six membres de la garde – des conservateurs – Bagarre. Il sera impossible d'établir les torts. C. Bayoud reçoit un coup de bâton, il y a plusieurs gardiens blessés. En somme, escarmouche qui aurait tout aussi bien dégénéré en meurtre, tant les esprits sont surexcités.[135]

L'autorité des leaders conservateurs s'accommode mal de la subversion réformiste, qu'elle essaie de cantonner aux marges de sa sphère d'influence.

Les violences, physiques comme verbales, qui marquent les deux camps mériteraient d'être analysées plus en profondeur, avec des outils de l'anthropologie. Pour la démonstration présente, ces affrontements sont la marque de l'impuissance de l'un et l'autre camp à triompher définitivement. La logique de scission de la société locale, entamée dans l'entre-deux-guerres, se pérennise. En 1952, les obsèques du bachagha Sulaymān, un des chefs conservateurs, ont lieu avec l'absence des réformistes.

> Dans l'annexe de Ghardaiïa, une foule nombreuse a assisté aux obsèques du Bachagha Baamara Slimane de Mélika décédé le 29 mars dernier. Il a été remarqué que les Réformistes se sont abstenus d'y assister. Le Colonel, Commandant le Territoire s'est déplacé pour ces obsèques. Plusieurs discours faisant l'éloge du disparu et retraçant sa vie dévouée ont été prononcés.[136]

La division des oulémas entre réformistes et conservateurs est durable et dessine, à travers leurs ouailles, deux camps dans le Mzab. La focalisation sur la question du réformisme ne dispense toutefois pas d'observer la possible pluralité des appartenances et l'existence d'autres engagements et idées politiques dans la région.

Une bipartition à interroger

La scission du Mzab entre réformistes et conservateurs doit être nuancée : la division des autorités religieuses sur cette question n'empêche pas l'émergence d'autres appartenances et d'autres expressions partisanes.

---

[133] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : 12 juillet 1946.
[134] Muḥammad ʿAlī DABBUZ, *Aʿlām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir, min ʿām 1340 h. (1921) ilā ʿām 1395 h. (1975), vol. 4*, Constantine, Al-maṭbaʿa al-baʿṯ, 1980, vol. 4/5, p. 291‑314.
[135] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : 12 juillet 1946.
[136] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, avril 1952.

Des trajectoires individuelles éclairent l'existence de transfuges, passés du camp réformiste aux conservateurs, l'inverse étant plus fréquent puisque le réformisme gagne du terrain. Sulaymān b. Yaḥyā b. Ḥammū Būǧanāḥ est de ceux qui, un temps proches des réformistes, s'en éloignent. C'est l'interprétation qu'en donne le commandant du Territoire de Ghardaïa, au printemps 1941, après un incident à la mosquée ibadite d'Alger, rue de Tanger.

> Boudjenah Slimane est en train de tenter la difficile manœuvre qui le ferait passer du clan Bayoud au clan Slimane. Son désintéressement n'étant nullement prouvé, il est en butte d'une part à une réserve soupçonneuse des traditionnalistes, et d'autre part au dépit furieux de ses anciens amis.[137]

D'autres Mozabites suivent une trajectoire comparable, comme Mufdī Zakariyā, un temps proche des réformistes et qui s'éloigne en 1947-1948, au point de prendre à partie Bayyūḍ à Alger, l'empêchant de pénétrer et de parler dans la mosquée ibadite[138].

La fin des années 1930 et, surtout, l'après Seconde Guerre mondiale, voient l'implantation au Mzab d'une vie partisane nationaliste, sous l'influence de la vie politique du Tell. Des militants aux allégeances multiples apparaissent alors dans les rangs des réformistes, comme Ibrāhīm b. 'Īsā Ġarāfa (1910-1950)[139]. Parent de Bayyūḍ par sa mère, il est commerçant à Alger et gravite dans la nébuleuse réformiste dès le début des années 1930, tout en étant proche du Parti communiste (PC) français. Il serait membre de la commission consultative de l'Etoile Nord-Africaine (ENA) d'Algérie « mise en place après la tournée de propagande effectuée par Messali en 1936 ».Trésorier des *Amis d'El Ouma* d'Alger, à la suite de la dissolution de l'ENA, il milite au Parti du Peuple Algérien (PPA), aux côtés d'un autre mozabite réformiste aux allégeances multiples, Mufdī Zakariyā. Ġarāfa est membre du comité directeur du PPA en 1937-1938.[140]

D'autres exemples, glanés dans les archives de surveillance, montrent la labilité des appartenances et la complexité des assignations. Il en est ainsi d'Ibrāhīm b. Ṣāliḥ Bābā Ḥammū 'Azzām à Ouargla. Il a tout d'un réformiste : commerçant et adjoint (khodja) d'un caïd, c'est un lettréqui a étudié à la Zitouna à Tunis et qui reçoit « beaucoup de journaux de tendance destourienne ». Il est pourtant qualifié comme « ennemi personnel » de Bayyūḍ[141]. Il

---

[137] ANOM/OA//78/365, « Boudjenah Slimane », Du préfet d'Alger au GGA, 24 juin 1941 ; renseignements, CIE d'Alger, 17 mai 1941 ; Du commandant du Territoire à la direction des Territoires du Sud, 24 juin 1941.

[138] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1947.

[139] Benjamin STORA, *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens (1926-1954)*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 255 Il est toutefois à noter qu'il serait né en 1892 selon une fiche de renseignements. ANOM/OA//78/365, « Gherafa Brahim ».

[140] ANOM/OA//78/365 dossier « Gherafa Brahim » et *Ibid.*, p. 255-256.

[141] ANOM/OA//2, « Mozabites de Ouargla », Annexe de Ouargla, surveillance politique, notice de renseignements, 9 juillet 1948.

est donc possible d’être réformiste sans être, selon une catégorie des archives de surveillance, « bayoudiste ». Le Mzab connaît donc une certaine diversité des engagements, même si, du fait de leur grande capacité de mobilisation, le clivage de la société se produit autour des options des réformistes. Plus séculiers, ils poursuivent l’inscription du religieux dans le monde et la diffusion de ses référents à l’ensemble de la société, dans une forme de sécularisation propre au réformisme musulman [142]. Cette dernière s’exprime aussi, paradoxalement, à travers la multiplication des associations par les oulémas, comme outil de contrôle et moyen d’influencer la vallée, malgré la réticence des autorités politiques et religieuses.

II. CONQUERIR OU CONTOURNER LES INSTITUTIONS LOCALES ?

La progression des réformistes est scandée par la « création de multiples sociétés ou cercles littéraires ». Les pères blancs lisent cette action comme caractéristique des réformistes du Mzab, destinée à « rallier les jeunes, sous des dehors d'entraide ou de développement de la science. » A l’été 1946, en effet, les réformistes disposent d’une association importante par ksar[143] et leur dynamisme est régulièrement constaté, incarné par la création d’associations et l’ouverture de nouvelles classes[144].

La multiplication des associations, caractéristique des réformistes mozabites, est aussi une expression de leur obsession des institutions et d’un projet religieux qui est profondément politique. Il est difficile de définir une séparation entre politique et religieux dans l’histoire moderne du Mzab, si méconnue, mais il est certain que la perte de contrôle de la judicature par les *ḥalqa* et l’instauration d’une domination étrangère et séculière changent le rapport des oulémas au politique. Les réformistes réagissent à l’élargissement du champ d’action étatique et au repli de celui des mosquées en tentant de gagner en influence sociale. Ce faisant, leur action confirme la perte de poids du magistère des *‘azzāba* : les réformistes à côté des mosquées, investissent d’autres espaces, promeuvent d’autres médias et d’autres acteurs. Certes, ils cherchent toujours à conquérir les *ḥalqa* et ne délaissent pas les mosquées, mais leur logique de conquête concerne l’ensemble des institutions locales. Ils tentent d’affirmer la

[142] N. PICAUDOU, *L’islam entre religion et idéologie…*, *op. cit.*, p. 86.
[143] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).
[144] Ainsi, en avril 1945, le chef d’Annexe note : « les associations modernistes développent leur champ d'action ». Il est question de l’ouverture de trois classes à l’école *al-Ḥayāt*, une quatrième à Berriane, de cours d’adultes à Ghardaïa. ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, avril 1945.

capacité de contrôle des oulémas à tous les niveaux de la société et tous les instants de la vie, reconstruisant en contexte sécularisé la cité musulmane[145], ce que Bayyūḍ, quelques décennies plus tard nommera « la société de la mosquée », *al-muğtama‘ al-masğidī*[146].

A travers les associations, les réformistes construisent une action sociale efficace et deviennent une force avec laquelle l'administration locale doit compter. Passant des *ḥalqa* – qui leurs échappent – aux associations, les oulémas réformistes, Bayyūḍ en tête, contournent les institutions locales et deviennent progressivement des interlocuteurs pour l'administration.

A. Un outil de contournement des institutions locales ?

Depuis les années 1930 jusqu'à l'indépendance, l'administration coloniale locale observe avec beaucoup de méfiance la fondation et le développement d'associations par les réformistes. Elle y voit tout d'abord un ferment « nationaliste », non que les associations véhiculent des mots d'ordre opposés à la domination coloniale, ce qu'elles font très peu, mais par la compétition que les réformistes livrent aux conservateurs, spécialement aux « chefs indigènes », les notables investis dans l'administration coloniale locale. Cette concurrence est en effet génératrice de désordres. Il est possible, par ailleurs, mais ce n'est nulle part formulé, que l'administration redoute de voir émerger une génération mieux formée et susceptible de contester la présence coloniale. Pour expliquer l'engagement résolu des réformistes dans la vie associative, il faut aussi prendre en compte leur volonté, affirmée dès les années 1920, de promouvoir tout ce qui a trait à l'unité et au collectif. Enfin, fait non négligeable, les associations leur permettent de s'affirmer comme des interlocuteurs valables vis-à-vis de l'administration et elles sont une des voies de la notabilisation des oulémas.

1. La durable opposition des *‘azzāba*

Les *ḥalqa* de Guerrara et Berriane qu'ils contrôlent depuis les années 1930, donnent aux oulémas réformistes un accès à la parole magistérielle, par la mosquée, l'enseignement ; mais aussi des moyens d'action, par le contrôle des revenus de ses fondations pieuses et, enfin, un pouvoir non négligeable en matière de jurisprudence. Il en va tout autrement dans les ksour de la vallée proprement dite. L'accès aux *ḥalqa* ne se fait que par cooptation, ce qui rend complexe l'intégration, dans des *ḥalqa* peu acquises à leurs visions, de personnalités provocantes et volontiers clivantes comme les réformistes. En 1938, le chef de l'Annexe de Ghardaïa note que, malgré cela,

---

[145] Louis GARDET, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954.
[146] Ibrāhīm BAYYUḌ, *Al-muğtam‘ al-masğidī*, Ghardaïa, Al-maṭb‘a al-‘arabiyya, 1989.

> Bayoud Brahim ben Aoumeur cherche à faire entrer dans les Halgas le plus grand nombre possible de ses partisans.[147]

Cette même année, le cheikh parvient à faire renvoyer de la *ḥalqa* de Berriane les derniers éléments encore hostiles aux réformistes[148]. Au même moment, il devient cheikh de la *ḥalqa* de Guerrara, dont il était membre depuis 1922[149]. Bayyūḍ gagne ainsi un prestige et des pouvoirs indéniables. Il va en faire un pôle réformiste, comme à Guerrara. Ailleurs, cette subversion des mosquées n'est pas possible et les oulémas réformistes sont obligés de s'établir en dehors.

Les sources ne livrent quasiment pas de traces des conflits autour des nominations de *'azzāba* : au secret qui entoure leurs délibérations et à la retenue qui leur est demandée, s'ajoute une pudeur à évoquer leurs divisions, lesquelles vont à l'encontre de l'idéal d'unité des croyants. En 1939, un rapport en donne un indice.

> Le père de « Yousfi » Slimane meurt le 20 août ; il était muezzin de la mosquée « Tahtani » d'El-Atteuf et son fils cherche à le remplacer, poursuivant ainsi le plan de Bayoud qui est de mettre la main sur les Halgas en y faisant entrer des hommes à lui. Une action menée par les gens du parti conservateur réussit à déjouer cette vaste manœuvre.[150]

Ainsi, tout au long de la décennie et encore dans les années 1940, alors même que l'influence des réformistes va grandissante, les *ḥalqa* leur demeurent fermées.

Les traces d'animosité des réformistes envers les *'azzāba*, et inversement, sont légion et donnent une idée de la violence des relations à l'intérieur du groupe restreint des oulémas du Mzab. Il n'est que de penser à tous les scandales précédemment évoqués pour s'en convaincre. A la fin des années 1930, puis dans les années 1940, l'affrontement prend une autre tournure, plus personnalisée encore. Les réformistes prennent alors pour cible, avec une virulence et une constance remarquables, le cheikh Ḥammū, chef de la *ḥalqa* de Ghardaïa. Il fait ainsi l'objet, en 1937-1938, d'une véritable campagne de diffamation : diverses plumes se relaient sans relâche dans *al-Umma* pour l'attaquer. Il est accusé de faire montre

> [d']une conduite indigne d'un cheikh. Son savoir n'est pas mis au service de la communauté. Il est trop susceptible à la critique, qu'il considère comme une insulte au lieu de la percevoir comme bénéfique. Pour intégrer le cercle des réformateurs et des bienfaiteurs, Ḥammū doit demander pardon pour ses mauvais agissements.[151]

---

[147] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1938.
[148] ANOM/9H/85, « Bayoud », fiche de renseignement « Bayoud el Hadj Brahim ben Aoumeur », c. 1939.
[149] Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ǧam ī'lām al-ibāḍiyya…*, *op. cit.*, p. notice 33.
[150] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1939.
[151] *AU*, n° 144, 16 novembre 1937, « La question n'est pas là où ils le prétendent, car la corruption des personnes n'invalide pas les institutions : les personnes meurent, mais les institutions demeurent ».

Infidèle à sa parole, le cheikh refuserait de collaborer. Combien de fois les réformistes ont entrepris de vaines tentatives de conciliation auprès de lui[152] Le cheikh se voit refuser la qualité de *ʿālim* et de *leader*, son savoir et son autorité étant par là même remis en cause[153]. Il est aussi « mis dans la balance (*fī al-mīzān*) », jugé hypocrite, instable et perfide[154]. Ses prêches haineux à la mosquée sont inacceptables et « l'islam ne reconnaît pas ce genre de personnes »[155]. Cette animosité qu'il leur vouerait, les réformistes l'expliquent par sa jalousie :

> Le vil exècre la fréquentation de personnes instruites qui lui montrent l'ampleur de son ignorance.[156]

Le journal réformiste se voit manifestement reprocher cet acharnement, puisqu'en janvier 1938, il le justifie. « La dénonciation menée par *al-Umma* est à la mesure des méfaits de ce personnage, qui déconsidère et entrave les actions des réformistes ». Le cheikh Ḥammū est « adversaire de la réforme (*iṣlāḥ*) et de la science ».[157] Dans une dernière attaque, en avril 1938, il est qualifié « d'être maléfique », dont le but ultime est la destruction[158].

D'autres *ʿazzāba* sont parfois pris pour cible mais les critiques visent moins les institutions que les personnes qui les dirigent. *Al-Umma* explique qu'il ne faut pas attribuer à cette forme de l'organisation du Mzab les défauts propres à certains de ses membres qui, dit-il, « ne sont pas des anges mais des êtres humains et ne sont donc pas infaillibles ». Le propos est assez clair : d'autres oulémas rempliraient, mieux que les « conservateurs », cette mission de *ʿazzāba*.[159]

2. Des *ǧamāʿa* sous le contrôle de l'administration

A la confrontation avec les *ḥalqa* répond la difficulté à entrer dans les *ǧamāʿa*, les anciens conseils assemblant un représentant par fraction (*ʿašīra*) du ksar, aussi nommé conseil des notables (*maǧlis al-aʿyān*), transformés en conseils municipaux après 1882. Il ne s'agit pas cette fois d'une cooptation, mais d'élections : les chefs de famille élisent tous les trois ans celui qui représentera leur fraction, le *ḍamān al-ʿašira*. Une fois élus, ceux-ci choisissent un

---

[152] *AU*, n° 153, 1er février 1938, « Où trouver des gens sensés ? Comment résoudre les questions quotidiennes en l'absence de volonté de rassemblement, de l'équité et de la bonne entente ? ».
[153] *AU*, n° 146, 30 novembre 1937, « Vérités sur cheikh Ḥammū ».
[154] *AU*, n° 149, 4 janvier 1938, « le cheikh Ḥammū dans la balance ».
[155] *AU*, n° 151, 18 janvier 1938, « la vérité sur le cheikh Ḥammū ».
[156] *AU*, n° 129, 13 juillet 1937, « Au cheikh Ḥammū. La raison de l'animosité de l'ignominie contre la vertu. Évidence et explication. »
[157] *AU*, n° 152, 25 janvier 1938, « Où trouver des gens sensés ? Comment résoudre les questions quotidiennes en l'absence de volonté de rassemblement, de l'équité et de la bonne entente ? »
[158] *AU*, n° 164, 26 avril 1938, « Les êtres maléfiques ».
[159] *AU*, n° 154, 9 février 1938, « La question n'est pas là où ils le prétendent, car la corruption des personnes n'invalide pas les institutions : les personnes meurent, mais les institutions demeurent ».

caïd, parmi quelques noms proposés par le chef d'Annexe. Les *ǧamā'a* servent également d'instances de délibération et de calcul de l'assiette de l'impôt, sous l'étroit contrôle du caïd. Pouvoir est donné au commandant militaire, en vertu des instructions du gouvernement général de l'Algérie pour l'organisation du cercle de Ghardaïa (1er novembre 1882), d'annuler l'élection de certains membres des *ǧamā'a* :

> Le commandant supérieur aura le droit de refuser l'investiture aux membres élus que nous aurions un intérêt quelconque à ne pas voir figurer dans les djemaas. Le commandant de la subdivision prononcera le révocation des membres qui seraient reconnus indignes ou hostiles à la France.[160]

C'est cet outil qu'emploie l'administration locale, « chefs indigènes » et administrateurs coloniaux, pour contrer la popularité croissante des réformistes. Ainsi, une première fois, en 1934, lors du renouvellement des *ǧamā'a*, les réformistes remportent l'ensemble des sièges à pourvoir à Guerrara et quelques représentants dans les autres villes. Les élections des *ǧamā'a* à El Atteuf, Guerrara et Ghardaïa ne sont pas ratifiées. En effet, explique le chef d'Annexe,

> certains indigènes partisans du mouvement islamique [...] ont cherché, dans ces trois tribus, à faire élire des candidats de leur choix afin de prendre pied dans les groupements officiels que sont les djemaas. Les élections des membres indésirables n'ont pas été ratifiées.[161]

Conscients de l'enjeu, les réformistes tentent en 1937 de mobiliser les électeurs. Un appel à la mobilisation générale est lancé en juin dans *al-Umma*, « pour choisir les responsables compétents, afin d'éviter la tyrannie et l'ignorance des responsables »[162]. Les élections suivantes, en 1937, sont marquées par le même phénomène, à Ghardaïa :

> Lors du renouvellement des djemaas du Mzab, le 8 décembre 1937, l'autorité locale, dans des conditions parfaitement régulières, refuse l'investiture à sept élus indignes parmi lesquels Babekeur et Baghbagha.[163]

Les réformistes sont clairement visés puisque Bābakir et Baġbāġa figurent parmi les représentants (*ḍamān*) mis en cause[164]. *Al-Umma* réagit avec une grande vigueur et, plusieurs semaines durant, publie des articles de protestation, relaie des pétitions et autres campagnes

---

[160] Bibliothèque du cheikh Ḥawāš : Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969, p. 28.
[161] AWG, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1934.
[162] *AU*, n° 127, 29 juin 1937, « appel à la communauté mozabite ».
[163] ANOM/10H/89, Section d'études des Territoires du Sud. Février 1938, *Etude sur l'activité des oulamas dans les Territoires du Sud*, signé Gardel.
[164] Ces élus ont été écartés au motif qu'ils ont déjà eu des démêlés avec la justice : *AU*, n° 149, 4 janvier 1938, « élections à Ghardaïa, suite ».

menées dans le Tell[165]. Des élections de décembre 1937 jusqu'en juin 1950, les chefs de fractions sont désormais nommés systématiquement par l'administration[166].

La contestation passe par l'appropriation des valeurs et des catégories du colonisateur. *Al-Umma* brandit des arguments légalistes et se veut défenseur de la démocratie, que ces élections représenteraient, contre « les suppôts de Satan [qui] dressent leurs têtes et remuent leurs queues ». Ces élections, qualifiées d'« élections municipales », sont selon le journaliste un moment durant lequel « le peuple exerce ses droits légitimes en choisissant ses représentants librement » et les notables, au contraire, de peur de perdre leur pouvoir auraient « semé le désordre pour entraver le déroulement démocratique de ces élections »[167]. Cette rhétorique est maniée à plusieurs reprises. Le journaliste expose plus tard avoir « mis en garde la population sur le choix de ses représentants », « afin de répandre la justice et la liberté d'une façon équitable et conformément à l'idéal démocratique. »[168] Les représentants réformistes écartés se sont donc rendus auprès du chef d'Annexe afin de lui exposer leurs vues sur « les modalités des élections municipales à Ghardaïa » et la façon dont « les *'ašira* choisissent librement leurs *ḍamān* ».[169] Les réformistes revendiquent à plusieurs reprises l'abolition du droit exorbitant accordé au commandant du Territoire de pouvoir invalider les résultats des élections locales, une pratique qui n'est suspendue qu'en 1946 par le gouvernement général[170].

3. Entre lutte ouverte et contournement

La campagne de presse de 1937 vise davantage et de façon directe les caïds, les intermédiaires placés en tête de chaque ksar par l'administration coloniale. C'est tout particulièrement le bachagha Yaḥyā Ballalū qui est nommément dénoncé comme l'un de ces « aristocrates » acharnés à spolier le peuple de ses droits et qui serait « à l'origine de toutes les intrigues et histoires du Mzab ». Pour le journaliste, les caïds, « sous prétexte de service l'administration,

---

[165] Cf., notamment, *AU*, n° 148, 149 et 150, les 28 décembre 1937, 4 et 11 janvier 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^e siècle démocratique au nom de la démocratie ? ».

[166] ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements n°9 sur la situation dans les Territoires du Sud du mois d'avril 1950, Alger, 12 juin 1950.

[167] *AU*, n° 148, 28 décembre 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^e siècle démocratique au nom de la démocratie ? ».

[168] *AU*, n° 148, 28 décembre 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^e siècle démocratique au nom de la démocratie ? ».

[169] *AU*, n° 149, 4 janvier 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^e siècle démocratique au nom de la démocratie ? suite ».

[170] Bibliothèque du cheikh Ḥawāš : C. GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite…*, *op. cit.*, p. 28.

ne servent que leurs propres intérêts »[171], celui de Ghardaïa s'étant « octroyé le droit d'intervenir et de refuser certains élus. »[172]

Cet événement est au cœur d'un conflit plus large entre les réformistes et les « chefs indigènes » investis dans l'administration locale, conflit plus fort encore que celui qui les oppose à l'administration militaire française elle-même. Les accusations régulièrement lancées dans la presse se déclinent en trois thématiques : la manipulation, l'abus de pouvoir et l'enrichissement. Les caïds agiraient régulièrement sans aucune loyauté, manipulant et cachant leurs mauvaises intentions. Déjà le 12 novembre 1935, un article d'*al-Umma* dénonçait des manipulations qui auraient été le fait du caïd Sulaymān b. Bakir, mais aussi de Muḥammad Abū Kāmil et d'autres notables[173]. En avril 1938, une série d'articles satiriques s'en prennent au caïd Ballalū – surnommé « Abū Riġāl » – et à ses partisans, dont la médiocrité supposée est dénoncée. Leurs intrigues visent à nuire aux réformistes ainsi qu'à certain *ḍamān*[174]. L'assimilation du caïd à Abū Riġāl est déshonorante puisque cette figure antéislamique est associée à l'impiété et à la trahison[175].

Les caïds sont régulièrement accusés d'outrepasser leurs prérogatives. En novembre 1936, le caïd 'Affārī de Guerrara est la cible d'*al-Umma* qui proteste contre son immixtion dans les réunions religieuses, « alors que de tout temps la France les a protégées et respectées »[176]. L'année suivante, l'arrestation de deux membres d'*al-Iṣlāḥ* durant une cérémonie religieuse hors du ksar de Ghardaïa provoque un tollé contre le bachagha Ballalū.[177] Dans ce type d'affaire, les réformistes s'abritent derrière la convention de 1853, qu'ils interprètent comme un « traité de protectorat », et font preuve de légalisme. En mars 1938, *al-*

---

[171] *AU*, n° 148, 28 décembre 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^{e} siècle démocratique au nom de la démocratie ? ».

[172] *AU*, n° 149, 4 janvier 1938, « Autour des élections des *ḍamān* dans la vallée du Mzab. Les suppôts de Satan dressent leurs têtes et remuent leurs queues. Comment le traître Abū Riġāl combat-il le XX^{e} siècle démocratique au nom de la démocratie ? suite ».

[173] *AU*, n° 50, 12 novembre 1935, « Les rumeurs répandues dans le Mzab sont-elles vraies ? ».

[174] *AU*, n° 162, 12 avril 1938, n° 165, 3 mai 1938, « Propos d'insensés ».

[175] Selon les versions, il s'agit soit d'un membre de la tribu des Ṯaqīf, qui aurait guidé Abrahah sur le chemin de La Mecque durant son expédition visant à détruire le sanctuaire de la Ka'ba, l'année de la naissance du Muḥammad. Selon une autre interprétation, il appartient à la tribu des Ṯamūd et aurait été châtié – peu après l'ensemble de sa tribu – pour avoir, comme eux, rejeté la prédication du prophète Ṣāliḥ. Un lieu identifié comme sa tombe, à quelques lieux de La Mecque, aurait été lapidé. Cf. Roberto TOTTOLI, ROBERTO, « Abū Righāl », *in EI*^{3}, Leiden, Brill online, 2014, .

[176] *AU*, n° 98, 17 novembre 1936, « le Caïd de Guerrara ».

[177] *AU*, n° 137, 14 septembre 1937, « Wādī Mīzāb. Autour de l'ignominie de Ghardaïa. Doléances d'*al-Umma* aux hautes autorités (*al-murāja' al-'aliyā*) ».

Umma demande le recours à ce traité pour les élections des représentants et la désignation du cadi, tout comme pour la gestion de la « caisse de la collectivité »[178].

Dernier type d'accusations, celle d'enrichissement illégal. C'est à propos de la gestion des finances de la commune de Ghardaïa que ces accusations sont formulées, en mars 1938[179]. Les supposées malversations du caïd et son impunité sont dénoncées[180]. Un autre article, deux mois après, suggère son enrichissement frauduleux : à l'en croire, ce piètre commerçant sans fortune serait devenu l'un des hommes les plus fortunés de Ghardaïa après être devenu caïd[181]. Ces accusations sont rarement développées, mais leur bien-fondé est envisageable. L'étude de Colette Establet sur un groupe de caïds de l'Aurès au XIX^e^ siècle montre que, n'ayant pas de traitement fixe, ni de pension de retraite, les « chefs indigènes », rétribués par des prélèvements sur les impôts et les amendes pouvaient avoir recours à d'autres moyens pour s'enrichir, tels des jours de corvées et des prélèvements abusifs[182]. Selon elle, les « revenus illégaux » auraient « triplé ou quadruplé » leurs « revenus officiels »[183]. Là encore, la contestation du pouvoir des caïds passe par l'emploi des catégories légales du colonisateur – quand bien même elles exprimeraient une économie morale différente –, cela est particulièrement lisible dans une série de pétitions adressées en 1944 par les habitants de Béni Isguen contre leur caïd[184]. La confrontation avec les « chefs indigènes » est donc tout à fait directe.

Les associations, outils de contournement

Face aux entraves et aux conflits avec les chefs indigènes et les autorités religieuses de la vallée, les réformistes utilisent les associations comme un moyen de contournement, c'est en tous cas l'explication qui domine dans les sources coloniales. Par exemple, en 1939, « un nommé Daoudi ben Mohammed de Bou Noura, ancien élève de Bayoud, demande l'autorisation d'ouvrir une école coranique dans ce centre ». Le chef d'Annexe interprète cette démarche comme n'ayant « d'autre but que d'étendre le rayon d'action de Bayoud dans les

---

[178] *AU*, n° 159, 22 mars 1938, « Et maintenant, l'éclatante vérité. Sur la question de la Caisse de la commune au Mzab. Retour au traité de 1882. »
[179] *AU*, n° 159, 22 mars 1938, « Et maintenant, l'éclatante vérité. Sur la question de la Caisse de la commune au Mzab. Retour au traité de 1882. »
[180] *AU*, n° 160, 29 mars 1938, « L'inadmissible sur les terres du sud. La gestion calamiteuse de l'argent public par Ballalū à Ghardaïa ».
[181] *AU*, n° 165, 3 mai 1938, « En marge des territoires du Sud. L'origine frauduleuse de la fortune du caïd de Ghardaïa. »
[182] Colette ESTABLET, *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 256-264.
[183] *Ibid.*, p. 307.
[184] ANOM/9H/85, « Bayoud », septembre 1944.

Ksours. » et refuse cette autorisation[185]. Ce type d'analyse est récurrent. Ainsi, dans le rapport annuel de 1941 le chef d'Annexe remarque :

> le parti moderniste semble vouloir reprendre une activité ordonnée dans le but d'obtenir dans les plus brefs délais la mainmise sur les postes de commandement des tribus.[186]

Les postes de commandement des tribus sont les postes de caïd. Selon l'administrateur, les réformistes chercheraient à parvenir à ce résultat de deux façons. La première serait la

> création dans chaque ville du Mzab de cercles ou sociétés dont le but avoué est de développer les liens de fraternité qui unissent les gens d'une même ville. En réalité il s'agirait de former tant au Mzab qu'à Alger, un réseau d'associations qui chercherait à imposer les vues du parti à l'Administration, directement ou non en évinçant, si nécessaire, l'autorité légale des Caïds et des Chefs de fraction.[187]

La seconde serait le recours légaliste aux élections locales, la

> demande d'élection des chioukh et des présidents de Djemâa. […] Qui dit « élection » dit bien souvent « passions » et « vénalité ». Les cercles ou sociétés, dont le budget réel est appelé à être important seront bien vite maîtres des élections.

Là encore, les associations seraient l'outil de cette conquête au terme de laquelle « le véritable chef ne serait plus le représentant du Gouvernement, qu'il soit nommé ou élu, mais bien l'organisateur de ce ''réseau'', le Cheikh Bayoud. »[188]

Cette crainte se répète. A la fin de la Seconde Guerre mondiale, en 1944 et 1946, une recrudescence de l'activité réformiste est notée. En septembre 1944, « pendant le séjour du Cheikh Bayoud dans la vallée du Mzab, le Djemaïet el Islah de Ghardaïa, la ''médersa coranique'' et les ''Nadis de Berrian'', les organisations en voie de formation ou plus ou moins occultes ont tenu de très nombreuses réunions. »[189] Au début de 1946, le directeur des Territoires du sud, se faisant le porte-parole des inquiétudes de l'administration militaire locale, écrit au secrétaire général du Gouvernement général, à propos des associations au Mzab : les habitants « semblent rivaliser d'ardeur et d'initiative dans la création de sociétés dites de bienfaisance », évoquant al-Iṣlāḥ, al-Nūr, al-Nahḍa et, enfin, al-Wafā', de Béni Isguen. Selon lui, sous des allures qui servent le « bien public » se cachent des motifs d'inquiétude. Il craint qu'elles ne « s'immisc[ent] dans l'Administration locale » ; en effet, « les réformistes mozabites, en créant ces Associations, chercheraient à imposer leurs vues à

---

[185] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1939.
[186] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1941.
[187] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1941.
[188] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1941.
[189] ANOM/OA//93/390, rapport de renseignements mensuel, septembre-octobre 1944.

l'Administration, directement ou indirectement, et à évincer en fait l'autorité légale du caïd et des chefs de fraction »[190].

Les administrateurs locaux voient d'un très mauvais œil la multiplication des associations. Le directeur des Territoires du sud constate son impuissance face à celles qui, fondées dans les départements du Tell, échappent à son administration. « En tout état de cause, les autorités locales veillent sur l'activité réelle de ces groupements »[191] Seule une décision du Gouvernement général permettrait de les interdire, ce qui peut expliquer l'insistance de l'administration militaire à dénoncer leurs activités et, comme ici en novembre 1948, à vouloir

> démontrer l'influence néfaste des réunions des Sociétés mozabites dites de bienfaisance dont la dissolution a été demandée par rapport spécial.[192]

Les discours tenus par l'administration locale sur les associations réformistes sont identiques dans les années 1950.

Ces explications semblent en partie justifiées. Les associations sont l'expression de la compétition ente oulémas réformistes et conservateurs, comme à Mélika en 1956

> L'activité réformiste s'est de nouveau signalé à Mélika où les partisans de l'Association ''El Hidaya'' ont entrepris de construire une maison pour avoir un lieu de réunion. Les traditionnalistes qui représentent encore dans cette ville la forte majorité, s'inquiètent de ces agissements qui risquent, d'après eux, de jeter le trouble dans une agglomération jusqu'ici paisible et unie.[193]

Elles sont aussi le lieu d'extension de l'influence réformiste et de la sourde opposition aux caïds. En juin 1947, à Bou Noura, une querelle met aux prises les réformistes et le caïd. L'association al-Nūr entre en conflit avec le *ǧamā'a* autour de l'usufruit d'une location. Le chef d'Annexe est obligé d'intervenir afin de faire respecter l'autorité du caïd et de la *ǧamā'a* face à un « groupe d'irresponsables qui désirent tout régenter »[194].

Aussi fondée qu'elle soit, cette interprétation unique demeure aveugle à deux éléments essentiels : d'une part, elle ignore la signification religieuse et sociale de l'investissement déjà ancien des réformistes dans les associations ; d'autre part, elle gomme la complexité des

---

190 ANOM/OA//68/169, « Sociétés de bienfaisance », direction des Territoires du Sud, note pour le secrétaire général du GGA, 19 février 1946.
191 ANOM/OA//68/169, « Sociétés de bienfaisance », direction des Territoires du Sud, note pour le secrétaire général du GGA, 19 février 1946.
192 ANOM/OA//93/391, rapport de renseignements mensuel, 17 octobre-14 novembre 1948.
193 ANOM/OA//96/45, rapport de renseignements mensuel, décembre 1955-janvier 1956.
194 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, juin 1947.

relations entre les réformistes et l'administration. Ils cherchent avant tout à se faire reconnaître d'elle comme des interlocuteurs valables.

B. Les réformistes au cercle

> Le journal applaudit à tout ce qui est association, union, solidarité en faveur de l'« *islah* », de l'intérêt général et de tout ce qui vise à soulager les maux d'autrui.[195]

Cette remarque d'un administrateur du service de presse des Affaires indigènes, commentant un numéro d'*al-Umma*, en 1937 illustre la « fascination » réformiste pour les associations, laquelle est d'abord lisible dans la presse, avant même la constitution effective d'un tissu associatif. Ces articles permettent de comprendre qu'il n'est pas uniquement question de compétition entre élites locales.

1. La promotion de la formule associative

La presse réformiste a commencé tôt, dès les années 1920, à produire une réflexion sur les associations et à y voir l'un des outils à même de faire advenir le renouveau tant désiré de la société locale, algérienne ou mozabite. Ces réflexions accompagnent l'ouverture des toutes premières structures associatives au Mzab.

« La nécessité de fonder des associations »

La presse réformiste vante la vie associative et incite les Algériens à user de cet outil, emprunté à l'Europe, et qui est ramené aux vertus, pensées comme islamiques, d'entraide et d'union. En témoigne un article sur « La nécessité de fonder des associations », dans le *Wādī Mīzāb*, en janvier 1927 qui prend l'Europe comme exemple : c'est grâce aux associations et aux formes d'action collective que son essor a été possible. De même, fonder des associations est la clé pour parvenir à l'union entre les musulmans. Selon le journaliste, les Algériens ont besoin, plus que tous les autres, de s'entraider pour constituer et créer des associations dans toutes les branches de la vie. Il est inadmissible que la communauté du Maghreb, et notamment de l'Algérie, se contente d'un rôle de spectateur, alors que sa position au double point de vue économique et social lui impose de s'entraider et de s'unir, à l'instar des peuples étrangers. L'auteur se félicite à cet égard que « la population algérienne commence à se réveiller » et il mentionne « dans certaines villes, des œuvres utiles », telles que l'organisation de lieux de conférences, la fondation d'une association des magistrats musulmans, la

[195] ANOM/15H23, « presse », traduction analytique d'*AU*, n° 146, 30 novembre 1937.

fédération des élus musulmans… Tous ces exemples, tirés du Tell, prouvent, selon lui, « l'avancée » des Algériens, « dans la voie du progrès »[196].

Dès lors, les journaux d'Abū al-Yaqẓān, le *Wādī Mīzāb* comme *al-Umma*, rendent compte des activités des associations du Tell comme du Mzab et leur prodigue des encouragements et des conseils comme dans cet article d'*al-Umma*, en septembre 1934, qui se réjouit que le peuple comprenne « qu'il n'y a de salut que dans l'union et la défense des intérêts collectifs ». Et le journaliste d'énumérer les différentes associations qui viennent d'ouvrir, à Blida et Alger[197].

Au Mzab même, la chronologie des fondations marque toutefois un décalage. Si *al-Iṣlāḥ* est fondée en 1928, elle reste longtemps seule : c'est seulement la deuxième moitié des années 1930 qui voit l'implantation et l'extension de ce modèle, notamment avec le développement effectif des activités d'*al-Iṣlāḥ* et *al-Ḥayāt*. L'importance qu'elles prennent alors tend à donner raison au discours journalistique sur leur rôle. A l'échelle locale, les lieux de sociabilité et de militantisme majeurs des réformistes sont les associations[198]. Ce sont leurs lieux de réunion et de formation. C'est d'elles qu'ils tirent leurs ressources et organisent leurs actions. L'administration relève 1938 comme une année particulièrement marquée par les actions associatives : transfert du siège d'*al-Iṣlāḥ* sur le site de la nouvelle médersa, hors les murs, inauguration de cette dernière, ouverture d'une médersa par l'association al-Ḥayāt de Guerrara, « aussitôt fréquentée par une centaine d'élèves. »[199]

2. L'« âge sociétaire » du Mzab

Le modèle associatif s'affirme localement surtout dans la deuxième moitié des années 1940, avec une chronologie comparable à celle du développement de l'offre scolaire réformiste. Les réformistes reproduisent alors, dans les ksour sahariens, un modèle urbain de sociabilité, développé dans les grandes villes du Tell, dans l'entre-deux-guerres, moment durant lequel Afaf Zekkour, à propos d'Alger, repère un « foisonnement des lieux d'activité du mouvement islahiste »[200]. Les réformistes modifient les modes d'appropriation des espaces publics au

---

[196] *WM*, n° 16, 14 janvier 1927, « La nécessité de fonder des associations ».

[197] *WM*, n° 19, 11 février 1927, « Où est le savoir ? » ; *AU*, n° 2, 25 septembre 1934, « Semaine de la vie à Alger » et « Vers la science et l'union ».

[198] Sur le concept et l'historiographie de la « sociabilité », cf. Omar CARLIER, « Sociabilité : concept, objet, problème. Du salon de Mme du Deffan aux terrains africains », *in* Laurent FOURCHARD, Odile GOERG et Muriel GOMEZ-PEREZ (éd.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 7-38.

[199] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1938.

[200] Zekkour Afaf, « Les lieux de sociabilité islahistes et leurs usages : la ville d'Alger (1931-1940) », *Le Mouvement Social*, 236-3, 2011, p. 23.

Mzab. Ecole, cercles, associations sportives et scoutes ou, encore, de bienfaisance : ils participent d'un « âge sociétaire »[201].

Les associations, espace d'engagement pour les réformistes non-oulémas ?

Les associations et les lieux de sociabilité qu'elles offrent se présentent comme des alternatives aux espaces collectifs qu'étaient jusqu'alors la mosquée et le marché. Là encore, les réformistes jouent le rôle de médiateurs du changement culturel. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, tous les ksours sont dotés d'une importante association : à Guerrara et Berriane bien sûr où, al-Ḥayāt et al-Fatḥ sont respectivement présidées par Bayyūḍ et par Ṣāliḥ Labsīs. Dans ces deux ksour, elles sont très liées aux mosquées, acquises aux réformistes. Ailleurs, elles se présentent davantage comme des alternatives, face à la résistance des *ḥalqa* : à Ghardaïa, Ṣāliḥ Bābakir dirige toujours al-Iṣlāḥ, à Béni Isguen, *al-Wafā'* est présidée par ʿĪsā Bāʿalī et, à El Atteuf, Sulaymān Yūsfī, commerçant à Maison-Carrée est à la tête d'al-Nahḍa. A Bou Noura, l'association *al-Nūr*, est présidée par Bāyūb, qui vit à Alger[202]. Avec des écoles, des cours pour adultes, des clubs et diverses réunions festives, des œuvres de bienfaisance, enfin, et d'autres initiatives encore, ces associations constituent une importante concurrence pour les mosquées et les *ḥalqa*.

Tardif par rapport au Tell, ce développement n'en est pas moins vif et remarquable : il donne aux réformistes des lieux de réunion, leur permet de créer un espace de discussion, en marge du contrôle, souvent hostile, des *ḥalqa*, mais aussi de celui de l'administration locale. La coïncidence entre le développement de ces lieux et l'apparition d'une nouvelle génération de réformistes n'est pas anodine : le lieu fait advenir une nouvelle sociabilité[203]. Le constat peut être étendu aussi à la composante sociologique de ces lieux et associations : le lieu et le lien associatifs émergent, et font émerger, de nouvelles figures de l'engagement social et religieux.

C'est en effet autour des associations que les engagements des réformistes non-oulémas se nouent. Elles leur offrent un cadre pour construire, structurer et coordonner leur action. Fin 1935, un groupe de réformistes cherche à fonder à Ghardaïa un cercle (*nādī*), nommé al-Hudā (la Guidance), avec pour support une association. Le lien avec al-Iṣlāḥ est très fort : la moitié des dix signataires de la demande adressée au chef d'Annexe est soit

---

[201] Omar CARLIER, « Médina et modernité : l'émergence d'une société civile "musulmane" à Alger à l'entre-deux-guerres », *in* Pierre-Robert BADUEL (éd.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Paris, Karthala, 2009, p. 199-227.

[202] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : *Situation politique au Mzab* (été 1946).

[203] O. Carlier note l'interdépendance entre associations, lieux et types de sociabilités : O. CARLIER, « Sociabilité : concept, objet, problème »..., *op. cit.*, p. 24-25.

membre du bureau d'al-Iṣlāḥ, soit proche parent de l'un d'eux. Reviennent ainsi les noms déjà croisés des familles Naǧǧār, Faḫḫār, Baḍlīs ou Baġbāġa. L'aspect très local de cette initiative est marqué par le fait que neuf d'entre eux sont domiciliés à Ghardaïa, quasiment tous mentionnées comme « propriétaires ». Un seul est domicilié à Guerrara, c'est un élève d'al-Ḥayāt, originaire de Ghardaïa : Ṣāliḥ b. Ayyūb al-Ḥāǧǧ Mūsā[204]. Ce projet ne voit pas le jour, le chef d'Annexe prétextant que cette association ferait doublon avec al-Iṣlāḥ.

Dans les années 1950, il est encore question de créer un cercle à Ghardaïa :

> Ayant l'intention de créer un cercle « Nadi » à Ghardaïa, les représentants réformistes de ce centre ont loué par bail un immeuble appartenant à un Israélite et situé dans la rue « Zagag el Gharbi » menant au marché. Ce cercle servirait de lieu de réunions propagandistes et de conférences.[205]

Comme pour al-Iṣlāḥ, dont la terrasse servait de cercle, lieu de réunion[206], sa localisation en périphérie du ksar, loin de la mosquée est caractéristique de ces nouvelles sociabilités. Qui plus est, il se trouve à proximité de l'espace d'échange par excellence qu'incarne le marché.

Le cercle, une nouvelle inscription du religieux dans la ville

Guerrara se dote d'un tel lieu de réunion de façon plus précoce. Un cercle nommé « Dar Bouaboune », « lieu de réunion des gens de Guerrara » est signalé dès 1934. Abū al-Yaqẓān, séjournant dans sa ville natale durant l'été, y aurait tenu des conférences deux fois par semaine[207]. En 1944, les pères blancs décrivent un *nādī*, situé en périphérie du ksar, sur la place du marché. Il porte nettement la marque des réformistes.

> A Guerrara, sur la place supérieure se trouve le Nadi, ou cercle de Bayoud. Salle haute, avec tables et chaises, comme une salle de café. On y consomme d'ailleurs thé, café etc. Il y a aussi une chaire de conférence – une table avec un tapis. Au mur, la photo du cheikh Bayoud, entouré de 2 drapeaux français : Vive la France - Soyez les bienvenus, lit-on sur le blanc des drapeaux. C'est la salle de conférences. Il y a d'autres salles pour des réunions d'étudiants. L'atmosphère est sympathique, comme aussi les Mozabites de Guerrara, en général, qui saluent volontiers.[208]

Cette description le montre clairement, le cercle est le lieu d'une acculturation qui affecte les pratiques de consommation (par l'adoption des boissons coloniales, le café) mais surtout le statut de la parole et les attitudes corporelles. En effet, au tapis, aux nattes et à la position en

---

[204] ANOM/OA//76/331, Au sujet du cercle el Houda, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 janvier 1936.
[205] ANOM/OA//105/209, bulletin de renseignements mensuel, juin 1952.
[206] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Rapport d'inspection de la médersa Djemaiet el-islah, Ghardaïa, 21 février 1944.
[207] ANOM, OA//78/365, « Abou El Yaqdan », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 13 juin 1934.
[208] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

tailleur du cercle (*ḥalqa*) des auditeurs de la mosquée succèdent ici des tables et des chaises, « comme une salle de café », « une chaire de conférence », un portrait et des drapeaux, signes de la notabilité de Bayyūḍ. Le cadre désigne la métamorphose des sociabilités et des prises de la parole. Les conférenciers réformistes ne sont pas écoutés comme les oulémas à la mosquée. Est-ce à dire que les non oulémas peuvent s'emparer de la parole ? Les sources manquent pour répondre à cette question et préciser le contenu de ces discours.

Les réformistes sont, là encore, des agents d'acculturation, avec ce décalage chronologique déjà observé : les cafés du Tell sont dotés de tables et de chaises dans l'entre-deux-guerres. Cette acculturation, portée par les réformistes, est aussi une sécularisation paradoxale : il y a là une prise de distance apparente par rapport à l'institution religieuse, la mosquée. Toutefois, ce lieu de sociabilité propre dont se dotent les réformistes est placé sous l'égide du chef de la *ḥalqa* locale, Bayyūḍ, et les oulémas en sont le cœur. Ce modèle du cercle se répand jusque dans les ksour plus petits et ruraux : l'association *al-nahḍa* d'El Atteuf se dote aussi d'un cercle dans les années 1940.

Les exemples donnés le montrent : les cercles sont proches des associations éducatives. Ils sont en effet profondément liés à leur projet d'une éducation pour tous, d'une réforme de l'ensemble de la société. Là où les écoles élargissent l'influence des oulémas dans l'enfance et la jeunesse, les cercles leur permettent de toucher davantage d'adultes. Ces cercles sont très liés à la profession de conférencier, que les oulémas et plus généralement les lettrés embrassent très volontiers alors. Dans les années 1930, les traces de conférences dans *al-Umma* sont légion – par exemple en août 1936, Abū Isḥāq, de passage au Mzab, se rend à Guerrara où il donne des conférences, trois soirées consécutives[209] –, tout comme par la suite, souvent après 1962, celles qui sont publiées par les oulémas et leurs légataires[210]. Les statuts présentés lors de la demande de création du cercle al-Hudā confirment ce lien. L'objectif en est d'« instruire et éduquer la population par la diffusion des sciences moralisatrices ». L'association se propose d'atteindre ce but par l'ouverture d'un lieu de réunion, l'organisation

---

[209] *AU*, n° 86, 25 août 1936 « Autour de la visite du cheikh Aṭṭfayyiš au Mzab » ; cf. aussi : n° 81, 21 juillet 1936, « Le voyage d'Abū al-Yaqẓān à Oran » ; n° 92, 6 octobre 1936 « Discours du cheikh ʻAbd al-Raḥman b. ʻUmar » ; n° 98, 17 novembre 1936 « Le caïd de Guerrara » ; n° 98, 17 novembre 1936, « L'irrévérence des hypocrites pour les mosquées » ; n° 98, 17 novembre 1936, « Des cours et des conférences au lieu de banquets et de cérémonies ».

[210] Cf., entre autres, I. BAYYUḌ, *al-muğtam' al-masğidī...*, *op. cit.* ; ʻAbd al-Raḥmān BAKILLI, *Muḥāḍarāt al-Bakrī fī-l-ʻilm wa-l-ʻulamā...*, *op. cit.* ; ʻAbd al-Raḥmān BAKILLI, *Kālimāt ḫālid li-lBikrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bakrī, 2008.

de « diverses conférences scientifiques, littéraires ou sociales » et, enfin, la création d'une bibliothèque[211].

Durant les années 1940, l'association devient le support de toutes les actions des réformistes, une spécialisation s'affirmant : cercles, écoles, associations scoutes, sportives, d'anciens étudiants… Ainsi à la fin de l'été 1949, Bālḥāǧǧ Šarīfī, le directeur d'*al-Hayāt*, un proche de Bayyūḍ, adresse simultanément deux demandes de création d'association aux autorités locale :

> l'une est destinée à grouper tous les anciens étudiants des écoles et médersas réformistes et leurs sympathisants dans une vaste association dont le centre serait Guerrara et dont les ramifications pourraient s'étendre, sous forme de « cellules » dans toutes les villes du Mzab et jusque dans le Tell. L'autre est une association scoute.[212]

Les deux associations les plus importantes dans ce processus de sortie des oulémas de la mosquée et d'utilisation du religieux au service de l'avènement d'un nouvel ordre social sont celles de Guerrara et Ghardaïa, *al-Ḥayāt* et *al-Iṣlāḥ*.

3. Deux associations majeures : al-Ḥayāt (la Vie) et al-Iṣlāḥ (la Réforme)

Ces deux associations méritent d'être envisagées d'un peu plus près dans la mesure où ce sont les plus anciennes, les plus importantes par leur influence et l'étendue de leurs actions. *Al-Iṣlāḥ*, rassemble ainsi, en mai 1938, 400 personnes en sa médersa. Les pères blancs précisent que « les adhérents ont pris le nom de *muslihin*, les restaurateurs de l'Islam. » Ils se mobilisent clairement au nom du mot d'ordre d'*Iṣlāḥ*, qui n'est en rien contingent[213]. En mai 1939, l'assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt* regrouperait 900 participants[214].

Deux associations très proches

L'association *al-Iṣlāḥ* est créée en 1928. Ses statuts, déclarés au *Journal Officiel* des 24 et 25 juin 1929, lui donnent pour objectif

> [d']élever le peuple dans le domaine scientifique et littéraire, répandre l'instruction en arabe, en créant une école coranique, une bibliothèque et des missions scientifiques.[215]

---

[211] ANOM/OA//76/331, Au sujet du cercle el Houda, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 janvier 1936.
[212] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, août-septembre 1949 ; 9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, septembre 1949.
[213] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 mai 1938.
[214] ANOM/OA//76/331, du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 8 mai 1939 ; Du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 11 mai 1939.
[215] ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 12 août 1932 ; ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 2 novembre 1948.

Selon les pères blancs, dix ans après, la cotisation annuelle s'élève à 36 francs. Un statut de membre honoraire à vie est prévu, pour qui donne 1000 francs, ou plus[216].

Al-Ḥayāt est déclarée en septembre 1937, elle a pour but, aux dires du chef d'Annexe,

> de développer l'enseignement privé musulman et de venir en aide à la population sous le rapport de l'assistance.

L'objectif est donc proche, même si l'association se présente aussi comme une œuvre de bienfaisance. Le chef d'Annexe chiffre le montant des cotisations reçues en fin d'année à 60 000 francs, ce qui est considérable. Bayyūḍ en est le président et cette fondation aurait « causé un certain malaise parmi les milieux sains des Ksours du Mzab »[217], ce qui revient à dire que les « conservateurs » en auraient été inquiets.

Des « informations pour faire connaître cette association » sont simultanément données dans *al-Umma*. Ses objectifs sont très nombreux et concernent potentiellement toute la société : le développement de l'esprit religieux, l'aide aux pauvres, la diffusion du savoir, la promotion des valeurs et de l'économie de Mzab. L'article décline cela dans un « programme » en sept points. Il s'agit, d'abord, de « lutter contre l'ignorance, par la fondation d'une école coranique destinée aux pauvres, aux orphelins et aux enfants des membres de l'association. » L'éducation s'adresse aussi aux adultes, c'est le deuxième point : l'association aspire à la « vulgarisation des sciences, au redressement des vertus et à la lutte contre les fléaux sociaux, par la création d'un cercle où seront faites des conférences sur des sujets idoines. » La création d'une bibliothèque publique va de pair avec cet objectif. Les mesures économiques se cantonnent à « encourager l'industrie locale et la lutte contre le chômage par la fondation d'un local pour l'apprentissage de métiers manuels ». Le reste des points est consacré à la dimension caritative.[218] Tous, des oulémas aux illettrés à instruire, des chômeurs aux commerçants sont potentiellement une cible pour l'association, ce qui peut expliquer la grande influence qu'elle va rapidement prendre.

Aux commandes de cet outil de l'expansion réformiste se trouvent les oulémas et les élites commerçantes mozabites. Sur la composition du bureau d'*al-Ḥayāt*, les informations sont minces, Ḫubzī est président honoraire, Bayyūḍ président[219]. Les informations sur *al-Iṣlāḥ* sont plus nourries, elles comprennent la composition du bureau aux printemps 1936 et 1940. En 1936, comme en 1940 les onze membres sont originaires de Ghardaïa. En 1936, seuls trois

---

[216] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 3 janvier 1938.
[217] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1937.
[218] Les points 5 et 6 sont le secours aux étudiants pauvres, l'hygiène infantile et la fourniture de médicaments aux nécessiteux. Cf. *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « Vallée du Mzab, *al-Ḥayāt*, assemblée générale ».
[219] *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « Vallée du Mzab, *al-Ḥayāt*, assemblée générale ».

sont commerçants dans le Tell et, si le président est un *'ālim* – Bābakir, ancien élève de la mission de Tunis et président de l'école coranique, les autres sont des propriétaires, des commerçants. Le vice-président, Aḥmad Baġbāġa, a une stature de notable puisqu'il est le chef de sa fraction, tout comme un autre membre, Dādī 'Umar Ḥāǧǧ Ibrāhīm, chef des *awlād Qasī Balḥāǧǧ*[220]. La fonction d'acculturation, ou tout du moins d'interface, de cette association est lisible au fait qu'elle dispose d'un secrétaire pour le français et d'un autre pour l'arabe[221]. En 1940, il s'agit, pour le français, de Sulaymān Naǧǧār, commerçant à Ghardaïa, ancien élève d'*al-Ḥayāt* et de la mission à Tunis, lettré en français comme en arabe.[222]

Dans un cas comme dans l'autre, l'association et la médersa sont indissociables. C'est là aussi une force pour les réformistes. Le projet éducatif est central dans l'association qui, en retour a pour siège la médersa[223]. Les deux associations de Guerrara et Ghardaïa constituent, dès la fin des années 1930, les centres névralgiques du réformisme dans l'heptapole. Elles sont aussi très liées l'une et l'autre, par la similarité de leurs objectifs, mais aussi leurs cadres, pour beaucoup des anciens élèves d'*al-Ḥayāt* et de la mission de Tunis.

Les échos des activités de ces associations sont très nombreux, dans *al-Umma*, puis dans les archives missionnaires et coloniales, comme dans les œuvres écrites *post factum* montrent la centralité de ces lieux de sociabilité pour le Mzab réformiste. A une fréquence relativement importante, elles organisent des fêtes en soirée, lesquelles réunissent toujours plus d'une centaine d'hommes. Ainsi, de novembre 1937 à mai 1938, cinq soirées ont lieu à al-Ḥayāt et, de juin 1937 à décembre 1938, quatre à *al-Iṣlāḥ*. Il s'agit en général soit de célébrer la vie des associations (assemblées générales et anniversaires de fondation), soit des institutions scolaires (inauguration de locaux, fin et début de l'année scolaire) et de célébrer les fêtes religieuses (notamment le *mawlid*)[224]. Ces réunions ont lieu dans les écoles du fait de leur capacité d'accueil.

---

220 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 27 mars 1936.

221 ANOM/OA//78/365, « Nedjar Slimane », Annexe de Ghardaïa, surveillance politique des indigènes, 1er mars 1940.

222 ANOM/OA//78/365, « Nedjar Slimane », Annexe de Ghardaïa, surveillance politique des indigènes, 1er mars 1940

223 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef de l'Annexe au commandant du Territoire, 12 août 1932 ; ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 2 novembre 1948.

224 *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « pour la vie : l'assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt*, à Guerrara » ; n° 146, 30 novembre 1937, « La célébration grandiose de l'association *al-Ḥayāt* » ; n° 146, 30 novembre 1937, « L'hymne de réception » ; n° 147, 21 décembre 1937, « Un bouquet de vie à la soirée de l'association *al-Ḥayāt* de Guerrara » ; n° 149, 4 janvier 1938, « Les célébrations de l'association *al-Ḥayāt*, à Guerrara » ; n° 150, 11 janvier 1938, « Célébrations de l'association *al-Ḥayāt*, à Guerrara, suite » ; n° 151, 18 janvier 1938, « célébration de l'association *al-Ḥayāt*, suite » ; n° 152, 25 janvier 1938, « Au cours de la soirée de l'association *al-Ḥayāt* de Guerrara » ; n° 159, 22 mars 1938, « Vallée du Mzab, l'association *al-Ḥayāt* célèbre la nouvelle année hégirienne » ; n° 168, 24 mai 1938, « Assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt*, à l'occasion de son

Les réjouissances réformistes

Les rassemblements sont un moyen efficace de lever des fonds pour les associations. Le raccordement du Mzab au réseau électrique facilite leur tenue et l'organisation de spectacles en plein air. Leur déroulement est quasiment toujours identique, alternant cantillations du *Coran*, discours et divertissements, en général à but édifiant. En novembre 1937, une rencontre lors de l'assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt* voit se succéder des discours, des poésies (*qaṣīda*) déclamées et chantées et une pièce de théâtre, intitulée *Le fantôme du ksar*, jouée par des élèves de la médersa. Un discours de Bayyūḍ vient clore la fête, lequel rappelle, et les vertus de l'éducation, et celle de l'association.

> De cette soirée, vous devez tirer une leçon en ce qui concerne vos enfants. Vous avez dû constater qu'ils aiment l'action et aspirent aux grandeurs et vous avez dû remarquer combien ils sont intelligents, ambitieux et bien dévoués. Il est donc de votre devoir d'élargir l'horizon de leur esprit et de leur permettre de réaliser leurs espoirs. Ce serait un crime dont la faute retomberait sur vous si vous les abandonniez et les ignoriez.[225]

L'objectif est double : inciter à scolariser les enfants et solliciter la générosité du public.

Nombre de soirées se déroulent selon ce schéma. Le 5 mai 1938, le programme de l'assemblée générale d'*al-Ḥayāt*, ouverte par Bayyūḍ, comprend discours, *qaṣīda* et deux courtes pièces de théâtre, jouées par les élèves et qui ont pour thème, la première, une comparaison entre la boutique et la médersa et, la seconde, un propos moralisateur sur les vertus de la célébrité et de l'humilité[226]. L'édification prime sur le divertissement, ce qui est aussi le cas en mai 1938, avec une pièce de théâtre sur « les anciens guerriers arabes – comment nos pères se gouvernaient.[227] » Ce schéma est repris par les autres associations[228].

Ces soirées sont des moments d'édification, d'instruction. L'association advient comme communauté vécue et, *ad extra*, montre sa capacité à rassembler. L'apologétique prend parfois un tour plus personnel : en décembre 1938, Bayyūḍ a besoin d'être défendu par

---

premier anniversaire » ; n° 169, 31 mai 1938, « Assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt*, à l'occasion de son premier anniversaire, suite » ; n° 126, 22 juin 1937, « Ghardaïa. L'association *al-Iṣlāḥ* fête la naissance du prophète » ; n° 127, 29 juin 1937, « Ghardaïa, discours d'al-Būnūrī et de Luqmān » ; ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, janvier 1938 ; du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 décembre 1938 ; Territoire de Ghardaïa, Laghouat, 25 janvier 1940, note de service ; AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 3 janvier 1938 ; 8 mai 1938 ; 9 décembre 1938.

[225] *AU*, n° 145, 23 novembre 1937, « pour la vie, l'assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt*, à Guerrara » ; n° 146, 30 novembre 1937, « La célébration grandiose de l'association *al-Ḥayāt* ».

[226] *AU*, n° 169, 31 mai 1938, « Assemblée générale de l'association *al-Ḥayāt* à l'occasion de son premier anniversaire ».

[227] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 mai 1938.

[228] *AU*, n° 126, 22 juin 1937, « Ghardaïa. L'association al-Iṣlāḥ fête la naissance du prophète » ; n° 127, 29 juin 1937, « Ghardaïa, discours d'al-Būnūrī et de Luqmān » ; ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, janvier 1938 ; AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 3 janvier 1938.

un discours « insista[nt] sur l'importance et la valeur du cheikh, véritable animateur et dirigeant des deux associations de Guerrara et de Ghardaïa. »[229] Ces réunions permettent de rassembler un nombre non négligeable de personnes : les chiffres oscillent entre 150, en janvier 1938[230], et 400 en mai à *al-Iṣlāḥ*[231]. En décembre de la même année, ils sont 200 à s'être déplacés, « dont beaucoup de jeunes »[232]. Ce type de réunions continue dans les années 1940, même si leur banalisation tend à les rendre moins présentes dans les sources.[233]

Le réseau associatif des réformistes constitue progressivement une concurrence forte pour les mosquées, rassemblant autant, sinon plus qu'elles et proposant un encadrement social plus complet, fondé sur une compréhension différente du rôle de la religion dans la société. Elles constituent un élément clé de la conquête des populations du Mzab par les réformistes et de l'expansion de ces derniers en dépit de la résistance des institutions locales.

Le phénomène ne doit pas être uniquement interprété, comme le fait l'administration, comme un élément du conflit des réformistes avec les *ḥalqa* et les *ǧamā'a*. La signification de cette sortie des oulémas réformistes de la mosquée est plus large. De même qu'ils ont, dans les années 1920 et 1930, diffusé les référents islamiques et jurisprudentiels dans le débat public, notamment *via* la presse, les associations, qu'elles soient éducatives, culturelles, sportives ou de jeunesse, sont autant de moyens d'engager leur diffusion dans la société « par le bas ». Dès les années 1930, les associations commencent à prendre en charge la jeunesse. Dans les années 1940, les querelles à Bou Noura et El Atteuf autour de la distribution des habous[234] montrent que les réformistes franchissent un nouveau pas dans cette substitution aux mosquées, ce qui est confirmé, à la fin de la décennie, par leur intervention directe dans l'espace public, pour y faire respecter un ordre pensé comme islamique. En juin 1947, à Béni Isguen, l'association al-*Tawfīq* « a tendance à outrepasser ses droits pour réprimer les scandales de l'ivresse publique ».[235] Les multiples incidents visant à faire cesser les visites aux morts et aux saints procèdent de la même substitution aux autorités religieuses.

Les décennies suivantes ne font que confirmer ce mouvement associatif, motivé autant par la compétition politique que l'urgence d'islamiser davantage leur société : ils créent, au

---

229 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 décembre 1938.

230 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, janvier 1938 ; AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 3 janvier 1938.

231 AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 8 mai 1938

232 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 17 décembre 1938.

233 ANOM/OA//68/169, « Djemaïet el islah », Territoire de Ghardaïa, Laghouat, 25 janvier 1940, note de service ; AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 21 septembre 1944.

234 Cf. chapitre IV de cette thèse.

235 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, juin 1947.

tournant des années 1940 et 1950, de « syndicats libres urbains […] ayant pour but la recherche et l'exploitation des Eaux souterraines »[236], contre la gestion étatique de celles-ci, et des « syndicats agricoles professionnels »[237], domaine dont ils sont jusque-là absents. Ces diverses associations sont aussi une force de construction sociale à travers laquelle les réformistes obtiennent progressivement une certaine reconnaissance de l'administration. Dès la Seconde Guerre mondiale, l'alliance de l'administration militaire coloniale avec les notables « conservateurs » chancèle et les réformistes s'affirment comme indispensables.

4. Les réformistes, interlocuteurs de l'administration ?

Depuis le milieu des années 1930, les *leaders* réformistes entretiennent de complexes relations avec l'administration coloniale. Tantôt ils s'en défient, tantôt ils cherchent à s'en rapprocher, ou à entrer en dialogue avec elle, comme en témoigne l'épisode de la « conjonction réformiste » du Front populaire[238]. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'administration marque une grande défiance à l'égard des réformistes.

Une administration en quête d'intermédiaires

La Seconde Guerre mondiale et ses suites immédiates apparaissent à cet égard comme un tournant de cette histoire, les réformistes deviennent aux yeux de certains administrateurs des interlocuteurs valables : ils semblent reconnaître le magistère qu'incarnent et détiennent *de facto* les réformistes. Cela s'explique par la densité du réseau associatif réformiste et leur solide assise, mais aussi, du côté des autorités, par les difficultés qu'elles rencontrent, à la fin du conflit, pour administrer la région et qui la contraignent à recourir à de nouveaux intermédiaires dans la population locale. Ces difficultés sont manifestes, d'une part dans l'incapacité de l'administration à assurer le ravitaillement du Mzab et, d'autre part, dans des échanges entre échelons administratifs autour d'une pénurie de personnel. En octobre 1945, le commandant Gautier, chef d'Annexe de Ghardaïa adresse des courriers en ce sens au commandant du Territoire et à la direction des Territoires du sud. Il se plaint de la situation matérielle et surtout des effectifs de l'administration. Ses récriminations suscitent une enquête de l'Inspection Générale de l'Administration. Des échanges, il résulte que l'ensemble des

---

[236] ANOM/OA//96/260, rapport de renseignements mensuel, décembre 1948. C'est Ṣāliḥ Bābakir qui créé et dirige celui de Ghardaïa. A Berriane, 'Abd al-Raḥman Bakillī est à l'instigation du syndicat du ksar. Cf. ANOM/OA//104, bulletin de renseignements mensuel, février 1949.

[237] En 1949, trois syndicats agricoles sont créés à Béni Isguen, Bou Noura et Berriane, « pour l'étude et la défense des intérêts professionnels et agricoles ». L'administrateur note que « les membres du Bureau de ces syndicats sont tous d'obédience bayoudiste ». Cf. ANOM/OA//96/260, rapport de renseignements mensuel, 1er février-15 mars 1949.

[238] Evoqué au chapitre II de cette thèse.

circonscriptions des Territoires du sud se trouvent dans une « situation difficile […] au point de vue du personnel » et le Gouvernement général demande au commandant du Territoire de prendre patience.[239]

Avant cela, dès l'été 1944, et de façon durable, l'administration a eu recours à des intermédiaires locaux pour ravitailler le Mzab[240]. Des échanges que cela suscite, il ressort qu'à l'été 1944, des Mozabites d'Alger, au courant des difficultés matérielles de l'administration offrent au directeur des Territoires du sud« d'assurer les transports des céréales destinés au Mzab par leurs propres moyens. » L'administration accepte, mais

> les difficultés [ne sont] pas en totalité supprimées pour autant. Il [faut] encore transporter de Djelfa à Ghardaïa les contingents du Mzab. Or tout le matériel automobile des Entreprises du Territoire [est] en quelque sorte requis pour les besoins militaires et civils et les transports se trouv[ent] règlementés sous le contrôle du Commandant Militaire du Territoire.

A l'échelle locale, plusieurs notables proposent au chef d'Annexe leurs services : tout d'abord Sulaymān B. Yūsuf, lettré d'El Atteuf, dont les relations avec les réformistes sont fluctuantes, puis le bachagha Sulaymān, de Mélika. L'administration accepte qu'ils opèrent à leurs frais le transport du ravitaillement de Djelfa à El Atteuf et Mélika.

> Les céréales ainsi amenées furent stockées dans les deux localités bénéficiaires sous le contrôle du Service de ravitaillement de l'Annexe, et distribuées mensuellement dans les mêmes conditions que pour les autres villes du Mzab.

Deux commerçants et notables réformistes de Bou Noura, Ṣāliḥ Bāyyūb et Dūdū Bā'īsā, proposent et obtiennent de rendre le même service pour leur ksar[241]. Ṣāliḥ Bāyyūb s'intitule visiblement « délégué de la tribu de Bou Noura ». Tous deux reçoivent, en août 1944, « mission officielle de la direction des Territoires du sud, d'accord avec le Chef d'annexe, de ravitailler le village de Bounoura ». Ils bénéficient à ce titre des bons de ravitaillement pour l'ensemble du ksar, pour une période allant d'octobre 1944 à janvier 1945.

Trois lettres de plainte de l'adjoint du caïd, du chef de la *ḥalqa* et des notables de Bou Noura, en juillet 1945, montrent les tensions générées par cette situation : manifestement, les

[239] ANOM/OA//78/365, « Boukamel », du Gouvernement général au directeur du Territoire de Ghardaïa, 10 octobre 1945.
[240] ANOM/OA//68/169, « Bou-Noura. Salah ben Bayoub b. Salah. Doudou Ba Aïssa Ben Doudou & Cie », de l'inspection générale de l'administration en Algérie au directeur des Territoires du Sud, Alger, 23 août 1945 ; direction des Territoires du Sud, note à M. Le préfet, inspecteur général de l'administration en Algérie, 4 septembre 1945.
[241] ANOM/OA//68/169, « Bou-Noura. Salah ben Bayoub b. Salah. Doudou Ba Aïssa Ben Doudou & Cie », de l'inspection générale de l'administration en Algérie au directeur des Territoires du Sud, Alger, 23 août 1945 ; direction des Territoires du Sud, note à M. Le préfet, inspecteur général de l'administration en Algérie, 4 septembre 1945.

différents échelons de l'administration, intermédiaires locaux, militaires et administrateurs à Alger, ne sont pas d'accord sur l'attitude à adopter face à ces notables réformistes. Bāyyūb a manifestement profité de cette mission de ravitaillement pour prendre de l'importance.[242]

Il est vrai que la quête de l'administration rencontre la quête de respectabilité des réformistes. L'association *al-Nūr*, dirigée par Bāyyūb se propose début 1946 « de faire un don en espèces à la commune de Ghardaïa pour l'électrification [du] ksar »[243]. Les pères blancs, après avoir rencontré Bāyyūb notaient déjà en avril 1941, qu'il était un « jeune commerçant, intelligent, ouvert à nos idées. »[244] Enfin, en novembre 1946, ce dernier écrit au commandant du Territoire, sur un papier à en-tête bilingue au nom de l'association, afin de le féliciter pour sa nouvelle nomination à la tête du Territoire de Ghardaïa[245]. Il met manifestement à profit la reconnaissance qu'il obtient de l'administration à la fin de la guerre : ses adversaires lui reprochent de se faire signer des procurations pour parler au nom des Bou Nouri, de jeter des bases pour la création d'un cercle et d'une médersa à Bou Noura et, enfin, d'envoyer une délégation de jeunes à Guerrara[246].

L'enquête mériterait d'être menée plus avant, mais il semble clair que la recherche de nouveaux intermédiaires pour l'administration correspond aussi à un moment où l'alliance avec les élites conservatrices, celle des caïds, semble fragilisée. Leur autorité est très contestée, vraisemblablement par une bonne part de la population qui leur reproche leur rôle d'intermédiaire, notamment fiscal et policier. Les réformistes s'engouffrent dans ce créneau porteur. Le gouvernement général souhaite « normaliser » l'administration des Territoires du sud, les amenant vers un régime civil. Par ailleurs, les cadres « indigènes » de cette administration sont âgés et il est possible que leur renouvellement ait paru difficile : ces professions sont-elles toujours attractives ? Il semble que les plus jeunes générations, au lendemain de la Seconde guerre mondiale, sont mieux formées et aspirent à d'autres destinées. Une feuille volante, datée de 1949 et trouvée dans des dossiers de carrière d'administrateurs « indigènes », aux archives de la Wilaya de Ghardaïa, donne l'année de naissance des dix caïds de l'Annexe, leur âge ayant été calculé et ajouté au crayon à papier.

---

[242] ANOM/OA//68/169, « Bou-Noura. Salah ben Bayoub b. Salah. Doudou Ba Aïssa b. Doudou & Cie » : Traduction [officier AMM] d'une plainte, Bou Noura, 3 juillet 1945 ; OA//68/169, deux pétitions, l'une du caïd de Bou Noura et de certains notables (17 juillet 1945) ; l'autre du chef de la ḥalqa de Bou Noura (21 juin 1945).

[243] ANOM/OA//68/169, « sociétés de bienfaisance », direction des Territoires du Sud, note pour le secrétaire général du GGA, 19 février 1946.

[244] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 15 avril 1941.

[245] ANOM/OA//68/169, « Bou-Noura. Salah ben Bayoub b. Salah. Doudou Ba Aïssa Ben Doudou & Cie », de Salah Bayoub au commandant du Territoire, 23 novembre 1946.

[246] ANOM/OA//68/169, « Bou-Noura. Salah ben Bayoub b. Salah. Doudou Ba Aïssa b. Doudou & Cie » : Traduction [officier AMM] d'une plainte, Bou Noura, 3 juillet 1945 ; OA//68/169, Deux pétitions, l'une du caïd de Bou Noura et de certains notables (17 juillet 1945) ; l'autre du chef de la ḥalqa de Bou Noura (21 juin 1945).

Le plus jeune d'entre eux a 48 ans, le plus âgé 75 et la moyenne se situe entre 61 et 62 ans[247]. Il est possible qu'une partie au moins des administrateurs français aient senti la nécessité de repenser leur stratégie.

Dans les années 1930 et 1940, la floraison associative est remarquable au Mzab et les réformistes jouent un grand rôle dans l'importation de ce modèle, élément clé de l'émergence d'un espace public algérien. Les associations sont, avec la presse, l'une des modalités de l'entrée des réformistes et de leur discours dans tous les pans de la vie sociale. Animées, mais aussi destinées à encadrer de nouvelles générations de réformistes, les associations contribuent, sous leur houlette, au rayonnement des oulémas réformistes dans le Mzab, en dépit de l'opposition des *ḥalqa* conservatrices. Elles deviennent aussi un d'outil d'influence auprès de l'administration coloniale. En ce sens, elles préparent l'advenue des réformistes comme chef politique, à partir de la fin des années 1940, l'administration reconnaissant de façon pragmatique leur légitimité.

III. VERS UNE INSTITUTIONNALISATION DU MAGISTERE REFORMISTE

La clé de la victoire politique – progressive et partielle – des réformistes durant les deux dernières décennies de la colonisation française réside dans les changements institutionnels à l'œuvre dans la période, lesquels permettent peu à peu la conquête de tous les mandats électoraux nouveaux par les réformistes. La rencontre momentanée des intérêts et des aspirations de différents acteurs réformistes et de l'administration conduit à rebattre les cartes du jeu politique local. La victoire des réformistes sur les conservateurs ne passe plus par les *ḥalqa* de la pentapole : conservatrices, ces dernières ne changent pas fondamentalement d'attitude, mais elles sont débordées par la stature nouvelle des réformistes, cheikh Bayyūḍ en tête et leur choix d'un engagement dans la vie institutionnelle algérienne.

Bayyūḍ – comme d'autres figures réformistes – est en quête de reconnaissance depuis le milieu des années 1930. Un changement d'attitude momentané de l'administration vis-à-vis de lui se traduit, en 1948, par son élection comme délégué du Mzab à l'Assemblée algérienne. Le cheikh devient un interlocuteur reconnu par le pouvoir colonial et son magistère réformiste s'incarne dès lors dans des institutions politiques. Si le changement d'attitude de l'administration est momentané, l'implantation des réformistes dans les institutions est durable, elle court de 1948 au milieu des années 1960. Durant les dernières années de la

[247] AWG, 1949, « âge des caïds ».

guerre d'Algérie, les réformistes contrôlent quasiment toute la représentation du Mzab. La brièveté de cette acmé politique – et la difficulté à en sonder l'effectivité sur le terrain, en contexte de guerre – ne permettent pas pour le moment d'y lire l'application d'un « programme réformiste ».Elle marque cependant un moment fort dans l'expérience réformiste, dans le devenir de la communauté mozabite, tant sur le plan religieux que politique.

A. Portrait de Bayyūḍ en chef politique

Le réseau associatif et la surface sociale des réformistes jouent un rôle important dans la conjonction entre les visées de l'administration et les aspirations des réformistes, mais la figure principale dans laquelle le rapprochement et la politique réformiste s'incarnent est Bayyūḍ. Il a commencé dans les années 1930 à acquérir la stature d'un leader politique et religieux, mais c'est au cours des années 1940 qu'il passe – aux yeux d'une partie de l'administration – du statut d'« agitateur »[248], de « tolba remuant »[249] à celui de partenaire potentiel[250]. Cette transformation n'est cependant ni linéaire ni définitive : tous les échelons administratifs ne s'entendent pas sur le cas de Bayyūḍ et des notables réformistes. Des décisions politiques prises à Alger, ou d'autres prises localement, à Laghouat ou Ghardaïa, peuvent contredire cette tendance à la reconnaissance.

1. La mise en scène du *leader*

Le cheikh Bayyūḍ a d'abord été, de la part de ses ouailles, l'objet d'un quasi culte de la personnalité, et ce dès les années 1930. Le culte de la personnalité de Bayyūḍ passe manifestement, dans les années 1930 et 1940 par la poésie et l'école. *Al-Umma* rapporte, en novembre 1937, un « hymne (*našīd*) de bienvenue » qu'un élève du cheikh aurait composé à la science et aux vertus de son maître et qui aurait été appris par tous les élèves de la médersa de *al-Ḥayāt*, lesquels l'auraient chanté en son honneur[251]. En août 1944, l'administration fait traduire par l'officier Colas, des AMM, deux poèmes trouvés dans des cahiers d'élèves d'*al-Iṣlāḥ*, à Ghardaïa et qui sont là encore des éloges de Bayyūḍ.

---

[248] ANOM/OA//78/365, « Bayoud », du chef d'Annexe au commandant militaire du Territoire, 11 mars 1933.
[249] ANOM/22H19, « au sujet de la plainte Trabelsi/Bayoud », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 19 novembre 1931.
[250] Cette vision des réformistes comme des fauteurs de trouble est partagée par les conservateurs, comme en témoignent maints articles d'*al-Rūḥ*. ANOM/15H/18, « Er Roh », 1937, analyse du 1er novembre 1937. L'article « Mon vœu dans la vie » souhaite « la disparition de tous ces hypocrites […] de ces jeteurs qui faussent la vérité, débitent des mensonges toute la journée et qui, lorsqu'on leur demande de ne pas semer le désordre, répondent qu'ils sont des réformistes, alors qu'ils sont des fauteurs de troubles » ; le 1er décembre 1927, un article démontre qu'avant d'aspirer à toute réforme, il faut éviter d'engendrer le désordre.
[251] *AU*, n° 146, 30 novembre 1937, « L'hymne de bienvenue (*našīd al-istiqbāl*) ».



Figure 59 : Portrait photographique du cheikh Bayyūḍ. Source : CCDS

Ce portrait en pied date des années 1940. Il se distingue des autres photographies du cheikh : ici, le pouvoir se donne en spectacle. Bayyūḍ pose en studio, devant un décor. Ses vêtements et sa coiffure de *'azzāba* sont d'une blancheur irréprochable. Comme le livre – un *Coran* ? – qu'il tient, ils indiquent sa qualité de *'ālim* et de *'azzāba*. Dotée d'un cartouche en caractères latins, cette photographie rappelle les images de *leaders* politiques algériens qui circulent beaucoup alors au Maghreb[252].

Les originaux en arabe ne sont pas conservés aux archives. Le cheikh y est qualifié – c'est le refrain du premier poème – de « vertueux rénovateur bien gardé, redresseur de torts », ou encore de *za'īm* (dirigeant). Son apparition est mise en scène : « le Directeur t'est apparu. Il a brillé et s'est révélé à cette place. Nous l'avons trouvé pour la gloire, c'est-à-dire pour le succès. »[253] La seconde est une « récitation de bienvenue à cheikh Bayyūḍ », dans laquelle est

[252] Omar CARLIER et Raphaëlle NOLLEZ-GOLDBACH, *Le corps du leader : Construction et représentation dans les pays du Sud*, Paris, L'Harmattan, 2008.
[253] ANOM/9H/85, « poésie à la louange de Bayyūḍ ». Elle figure sur les cahiers des élèves d'El islah à la date du 7 de *ramaḍān* 1363 (26 août 1944).

filée une métaphore entre le clerc et la lumière, qui « a brillé sur toutes les misères ». Il « a pris son feu à Aḥmad dans Yaṯrib et s'est épanoui à cette place » indique clairement que son savoir et son rayonnement lui viennent du Prophète Muḥammad et de Médine (Yaṯrib). Ainsi, Bayyūḍ « éclipse les oulémas », probable allusion aux *'azzāba* conservateurs. Le « *za'īm*, habitué au ciel, […] voisine les étoiles (sic.) ». Chaque strophe s'achève sur le refrain « c'est Bayyūḍ, le héros », sauf la dernière :

> Ô berger, va vers la lumière du guide en portant bien haut les drapeaux.
> Il prend son souffle pour la course, il lui en faut comme pour l'éternité.
> Il s'avance vers la mort malgré l'opposition des ennemis tout en affolant les ancêtres.
> Nous, Bayyūḍ, nous pensons : vengeance - nous serons tes vengeurs.[254]

Cette construction de la figure du *leader* ne se fait pas uniquement à l'école : dans le cercle des réformistes, à Guerrara, en décembre 1944, les pères blancs notent la présence « au mur, [de] la photo du cheikh Bayoud ». Cette mise en scène ne se fait pas contre le cadre colonial et la loyauté de Bayyūḍ envers le France est affichée : la photographie est « entourée de deux drapeaux français : Vive la France - Soyez les bienvenus, lit-on sur le blanc des drapeaux. »[255] En effet, le cheikh cherche alors à se faire aussi reconnaître de l'administration.

2. De l'« agitateur » à l'interlocuteur

La politique des réformistes n'est pas à comprendre uniquement comme une politique de confrontation et un défi à l'autorité, locale ou coloniale. Il y a aussi une quête profonde de respectabilité. Le cheikh Bayyūḍ construit sa figure de chef religieux auprès des ibadites, et acquiert aussi progressivement une stature de notable auprès des autorités coloniales. Les relations avec elles sont profondément ambivalentes et des périodes d'opposition et de répression – le cheikh Bayyūḍ est inscrit en 1935 au carnet B[256] – alternent avec des moments de négociation, et même d'acceptation. Le jeu politique est subtil, souvent difficile à démêler. La mise en récit comporte le risque de prêter des intentions aux acteurs. Seuls les faits sont clairs : de façon progressive et heurtée, Bayyūḍ et d'autres réformistes sortent progressivement du statut d'individus suspects pour devenir des notables avec lesquels l'administration compte.

---

[254] ANOM/9H/85, « poésie copiée sur le cahier de l'un des élèves de la médersa El Islah de Ghardaïa ». Cette poésie figure à la date du 26 *ša'bān* 1363 (16 août 1944). Traduction de l'officier Colas des AMM, l'arabe n'étant pas conservé, il n'est pas possible de revenir dessus.
[255] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.
[256] ANOM/9H/85, « Bayoud », fiche de renseignements, c. 1939. Le carnet B est l'instrument principal de surveillance des « suspects », français ou étrangers sous la Troisième République.

Dès août 1938, Bayyūḍ est consulté, localement, par le commandant du Territoire, auquel il remet le mémoire, intitulé *Nos idées directrices sur la réforme du Mzab*[257]. Le changement d'attitude de l'administration envers Bayyūḍ se confirme lorsque ceux-ci apprennent son élection, par ses pairs *'azzāba*, à la tête de la *ḥalqa* de Guerrara. Le chef d'Annexe, dans le rapport annuel de 1939 note :

> Bayoud sait maintenant que l'autorité locale a été mise au courant de se nomination de Chikh de la Halga de Guerrara. Aussi va-t-il vouloir agir ouvertement, sans se servir de personnages interposés ainsi qu'il avait très souvent coutume de le faire et aussi parce qu'il sent qu'il est indispensable qu'aux yeux de ses fidèles – très nombreux à Guerrara – et de la population un acte d'autorité vienne rehausser son prestige.[258]

Le diaire des pères bancs reflète aussi – dès août 1940 – cette prise de conscience de la stature nouvelle du cheikh. Leur attitude est à rapprocher de celle des administrateurs militaires – dont ils sont en général proches.

> Nous recevons aujourd'hui la visite du fameux Cheikh Bayoud. Visite attendue depuis longtemps. Il ne nous a pas paru tel que ses ennemis se plaisent à le dépeindre. Ce n'est pas le révolutionnaire dans le sens péjoratif du mot. Il veut relever le niveau intellectuel, social, de ses congénères. Il bouscule certaines manières de voir désuètes du Cheikh Hammou qu'on pourrait à juste titre comparer à la mécanique du vieux char mozabite, il veut coûte-que-coûte maintenir le Mzab en dehors de tout progrès. Evidemment Cheikh Bayoud est l'ennemi de la religion puisqu'il veut le progrès et perfidement, dans l'espoir de le perdre dans l'esprit du Chef d'Annexe on donne à ses tendances modernistes une couleur nationaliste, destourienne.[259]

L'anecdote reflète aussi le changement d'attitude du cheikh, lequel rendant visite aux pères pour la première fois visite des notabilités coloniales. Du côté des pères, l'attente du cheikh, qualifié de « fameux », sa perception, non plus comme un « révolutionnaire » ou un « nationaliste », mais comme un homme de progrès, la distance marquée vis-à-vis des critiques des conservateurs : tout cela constitue autant d'indices de la nouvelle perception de Bayyūḍ comme un personnage avec lequel compter. Le passage se conclut sur une considération des pères, qui, soucieux de ne pas être « inféodés » aux conservateurs notent :

> « Nous resterons les amis de Bayoud tant qu'il se maintiendra dans la ligne du loyalisme qu'il affirme, nous le lui avons dit. »[260]

---

[257] Mémoire présenté dans C. GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite…*, *op. cit.* (bibliothèque du cheikh Ḥawāš). Il a été présenté au chapitre II de cette thèse et se trouve aussi en annexe.
[258] ANOM/OA//89, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1939.
[259] AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : 4 août 1940.
[260] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 4 août 1940.

Il ne faut pas en conclure que le cheikh est aisément et définitivement reçu comme un interlocuteur par les autorités françaises, coloniales comme catholiques. Le processus est chaotique et se heurte le plus souvent aux autorités coloniales locales, « indigènes » comme militaires. Le cheikh est *de facto* assigné à résidence à Guerrara au début de la Seconde Guerre mondiale, se voyant refuser systématiquement les permis de circuler qu'il demande, jusqu'en 1943. Par ailleurs, en novembre 1944, il se voit interdit par les autorités locales de mouvement, aussi bien vers la pentapole du Mzab que vers le reste de l'Algérie[261] et cela au moment même où, une seconde conjoncture réformiste s'amorce, dans laquelle il fait figure d'interlocuteur valable.

3. « Le grand homme du Mzab »

Le débarquement anglo-américain au Maroc et en Algérie, le 8 novembre 1942, puis la fin de la guerre ouvrent une nouvelle séquence, laquelle, à l'image de la conjoncture réformiste des années 1936-1938, favorise l'émergence et la visibilité des réformistes du Mzab. De 1944 à 1948, la conjonction entre les débats autour de la réforme du statut de l'Algérie, la faiblesse locale de l'administration militaire dans le Mzab, et l'aspiration des réformistes à en finir au Mzab avec l'opposition de l'administration locale, alliée des conservateurs favorisent l'émergence de Bayyūḍ comme *leader* des Mozabites et l'institutionnalisation politique de son *leadership* religieux.

De décembre 1943 à l'été 1944, une Commission des réformes musulmanes siège, présidée par le gouverneur général Catroux. Elle est chargée d'établir le programme des réformes à mener en faveur des Algériens et mène pour cela une enquête sur les revendications des populations[262]. La commission choisit d'auditionner le cheikh Bayyūḍ et le bachagha Sulaymān de Mélika : les deux *leaders*, réformiste et conservateur, font office de représentants du Mzab. L'administration prend ainsi acte de l'existence du magistère réformiste, comme de la bipolarisation du Mzab. Bayyūḍ se voit accordé un statut *quasi* officiel. Bayyūḍ rédige un « Mémoire », présenté à la commission des réformes musulmanes », le 3 janvier 1944, « au nom de la population du Mzab »[263].

Au même moment, Bayyūḍ change de stature au Mzab[264], à la fois vis-à-vis des Européens et de la population locale. Les pères ne manquent pas de le noter, en décembre

---

[261] AMA, casier 41, diaire n° 5 (1930-1945) : 26 novembre 1944.
[262] C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2…, op. cit.*, p. 565.
[263] ANOM/9H/85, « Mémoire présenté à la Commission des Réformes musulmanes par le chef religieux Cheikh Bayoud au nom de la population du Mzab », 3 janvier 1944.
[264] Le CIE de Constantine établie en avril 1944 une note au sujet de l'« opinion d'un Mozabite de Touggourt sur l'« ordonnance du 7 mars ». Elle montre l'écho de cette conjoncture parmi les *leaders* réformistes puisqu'elle est

1944 : « le grand homme du Mzab d'aujourd'hui est cheikh Bayoud, de Guerrara. C'est un homme de 46-48 ans, cultivé, musulman et ibadite certes, mais ouvert. »[265] En juin 1946, ils le qualifient de nouveau de « grand homme du Mzab », puis relaient un certain nombre de rumeurs invérifiables[266], dont ils ne donnent pas la provenance, mais qui témoignent de l'envergure prise par le cheikh.

> Ayant quitté Guerrara le 21 mars, il n'est pas encore rentré au Mzab. Il est à peu près certain, qu'à cette date – 21 mars – il est allé féliciter Ferhat Abbas, le pharmacien de Sétif, sorti de prison, grâce à l'amnistie. Il serait allé en avion à Tunis. De là, il serait revenu à Alger, où il aurait multiplié les démarches au Gouvernement Gal. Il aurait été reçu au Cercle du Progrès par El Oqbi, qui l'aurait appelé le « muphti du Mzab ». Le sultan du Maroc lui aurait envoyé un wagon spécial pour lui permettre d'assister à une réunion de savants. Actuellement il est dans le Nord. Il prend la parole à la mosquée mozabite de Blida. On annonce son arrivée imminente […] au Mzab où ses partisans s'apprêtent à l'accueillir comme un général vainqueur.[267]

Ces rumeurs montrent que Bayyūḍ est localement considéré comme l'interlocuteur des *leaders* maghrébins, nationalistes ou religieux : le chef de l'Union démocratique du Manifeste algérien (UDMA), le clerc dirigeant le principal cercle réformiste de la capitale et même le sultan Muḥammad du Maroc (1909-1961). La capacité du cheikh à se déplacer dans tout le Maghreb semble aussi participer de son prestige. Ne voyagerait-il pas par avion, à Tunis, ou, au Maroc, dans un « wagon spécial » affrété par le sultan ? Les pères relaient encore d'autres bruits, qui confirment l'impression que la richesse de Bayyūḍ est l'objet de spéculations : « Le bruit court qu'il a offert une superbe voiture américaine au Gouvernement Général »[268].

Le changement affecte aussi l'attitude de l'administration vis-à-vis du cheikh. Les pères notent que le Gouvernement général a demandé « au Bureau » de « bien recevoir », de « protéger » Bayyūḍ, ordre transmis aux caïds. Le changement d'attitude de l'administration se produit contre la volonté des administrateurs locaux. Il s'engage dans la capitale de la colonie, où des Mozabites exercent une certaine pression :

---

fondée sur un courrier intercepté, adressé par Abū al-Yaqẓān, alors à Touggourt, au cheikh Abū Isḥāq Aṭṭfayyiš, au Caire. Dans une lettre du 16 mars, il lui fait un compte rendu des événements récents, parmi lesquels, la commission des Réformes musulmanes figure en bonne place, notamment les « succès remporté par cheikh Bayoud, ses entrevues, voyages et tournées avant et après son audition ». Une copie de la déclaration de Bayyūḍ devant la Commission est jointe au courrier, ainsi qu'un poème où il est rendu hommage au général de Gaulle, à Bayyūḍ et où l'auteur se félicite de la bonne entente qui existe entre ibadites et malékites, grâce aux exhortations du cheikh. Cf. ANOM/OA//78/365, « Abou el Ikdane Hadj Brahim », CIE de Constantine, note de renseignements, 1er avril 1944.

265 AMA, casier 41, diaire n° V (1930-1945) : samedi 15 décembre 1944.

266 En marge, le père responsable du diaire a noté « En tout cela exagération et bobards, comme celui qui veut que des Mozabites aient rencontré et reconnu le cheikh en France ».

267 AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.

268 AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.

> A Alger, le Gouvernement Général est débordé par les mozabites qui s'adressent directement à lui. Il faudrait un bureau rien que pour eux.

Les pères insinuent que les Mozabites corrompent les fonctionnaires du Gouvernement Général. Mais cette évolution est profondément liée au contexte d'effervescence politique de l'après-guerre et, notamment aux discussions autour du statut de l'Algérie[269],

> Le Mzab attend le Cheikh. Que va-t-il dire ? Que va-t-il faire ? Que seront, d'ici peu, « bientôt » les élections des jemâas pour chaque ville du Mzab, qu'a officiellement promises le Gouverneur Chataigneau ?[270]

En réalité, ces changements sont en germe depuis décembre 1940 à l'échelle nationale. Une divergence d'opinion s'était manifestée entre la direction des Territoires du sud, à Alger et le commandant du Territoire. Une discussion est provoquée par la demande, adressée d'Alger aux autorités locales à Laghouat, de se montrer souples dans l'attribution des permis de circuler aux Mozabites[271]. La direction des Territoires veut effectuer une « politique de rapprochement à mener vis-à-vis de tous les milieux mozabites ». Les administrateurs de Laghouat et Ghardaïa se voient reprocher leur dureté vis-à-vis des réformistes, ce dont se défend Laghouat :

> Ces mesures […] auraient pu être plus énergiques, si je n'avais pas précisément voulu éviter de « couper les ponts » avec le parti réformiste.[272]

Le commandant du Territoire pose déjà le constat que certains Mozabites du Tell sont parvenus à gagner en influence auprès du Gouvernement général :

> Je constatais que ces […] mozabites s'efforçaient de rendre des services aux diverses autorités civiles du nord et plus particulièrement étaient pour elles de précieux agents d'information.

L'officier met en garde implicitement sa hiérarchie à Alger contre « leur ingérence dans les affaires politiques et administratives du Mzab »[273]. L'usage par les Mozabites d'un procédé tendant à influencer directement la politique locale à Alger, au détriment de l'administration militaire est confirmé par un rapport de la direction des Territoires du sud aux préfets des trois départements du Tell, en octobre 1942.

> Les Mozabites du parti réformiste, la plupart commerçants résidants dans le Tell […] connaissant les agents de renseignements des différentes administrations tant militaires

[269] C.-R. AGERON, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2…*, *op. cit.*, p. 608-610.
[270] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juin 1946.
[271] ANOM/9H/21, du commandant du Territoire à la direction des Territoires du Sud, 6 décembre 1940.
[272] *Ibid.*
[273] ANOM/9H/21, du commandant du Territoire à la direction des Territoires du Sud, 6 décembre 1940.

> que civiles, auraient l'intention de passer par leur intermédiaire pour pouvoir toucher la haute administration et le Haut commandant militaire et discréditer à leurs yeux les administrateurs des Territoires du sud.[274]

En août 1945, le chef d'Annexe adresse à sa hiérarchie des remarques acerbes à propos de fiches de renseignements établies par le CIE d'Alger, lesquelles ne lui « paraissent reposer sur aucun fondement sérieux », l'une lui paraît « tellement tendancieuse qu'elle ne semble pouvoir résulter que des déclarations d'un tenant du çoff »[275] réformiste. Il déplore, là encore, l'influence que certains réformistes ont gagné auprès des administrations du Tell. Toutes ces dissensions confirment le changement qui progressivement s'opère à Alger[276].

Quoiqu'il en soit des étapes de ce processus, il est net qu'en 1946 Bayyūḍ a conscience d'être devenu un *leader*. Son entrée dans le Mzab en juillet, alors que les pères et la vallée l'attendent, témoigne de son intention d'être ainsi perçu.

> Le 12 juillet, arrive enfin le cheikh Bayoud.
> Cortège digne d'un chef d'Etat. Plusieurs voitures précédées et suivies de motocyclette. Addoun, propriétaire d'une autre, a été sollicité d'aller chercher le cheikh à Berrian. C'était délicat pour lui, Boukamel lui rend service, et puis il veut garder sa liberté, ne pas se compromettre. C. Bayoud se rend d'abord à Bou Noura – puis El Ateuf.[277]

Ce comportement n'est en rien un hasard. Le cheikh reproduit ce type d'entrées à plusieurs reprises. Les pères notent en novembre 1947, que

> Le Cheikh Bayoudh, manœuvré par la folie des grandeurs est arrivé cette nuit à 1 heure du matin […]. Quarante hommes, sans doute désignés par lui, sont venus, quelques-uns armés, le chercher à son arrivée par une auto particulière.[278]

Par-delà les affichages, Bayyūḍ se comporte en dirigeant local auprès des administrateurs. En juin 1947, lors de la visite à Guerrara du lieutenant Guilloux, de l'Annexe, il l'entretient des travaux de forage, d'électrification, ou encore de la construction d'un terrain d'aviation, en cours dans la région[279]. Il a manifestement à cœur de se montrer informé de tout ce qui a trait à la vie de la région et donne son avis sur tous les sujets abordés.

---

[274] ANOM/OA//38, « surveillance indigène, sur les chefs réformistes », 9 octobre 1942 ; rapports mensuels du territoire de Ghardaïa sur l'état d'esprit des populations, 1942 ; du directeur des Territoires du Sud aux préfets des départements d'Alger, Oran et Constantine, 9 octobre 1942.
[275] ANOM/OA//78/365, « Boukamel », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 14 août 1945.
[276] Sulaymān b. Yūsuf, est signalé à plusieurs reprises en 1946 comme « poursuivant ses intrigues dans les couloirs du Gouvernement général », lesquelles viseraient à contourner les oppositions de l'administration locale ou à jeter le discrédit sur elle. Cf. ANOM/OA//78/365, « Slimane ben Youcef dit Yousfi », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 30 septembre 1946 ; du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 23 juin 1946.
[277] AMA, casier 41, diaire n° VI (1945-1947) : juillet 1946.
[278] AMA, casier 41, diaire n° VII (1947-1950) : 17 novembre 1947.
[279] ANOM/OA//78/365, « Rapport du lieutenant Guilloux sur son contact avec la population de Guerrara », 2 juin 1947.

B. 1948 : du magistère réformiste au *leadership* politique

Le rapprochement de circonstance entre l'administration et les réformistes se manifeste par l'élection, en 1948, du cheikh Bayyūḍ comme représentant du Mzab à l'Assemblée Algérienne. La clé de cette élection est l'acceptation, sous l'impulsion de Bayyūḍ, du nouveau statut de l'Algérie, adopté par la chambre des députés en septembre 1947. Elle ouvre la voie à l'institutionnalisation politique du magistère religieux de Bayyūḍ et, à moyen terme, au contrôle de quasiment tous les mandats électifs de la vallée par les réformistes durant les années de la guerre d'Algérie.

1. Un nouveau statut pour le Mzab ?

Mai 1947, la rumeur d'une « discussion prochaine du statut de l'Algérie intrigue fortement l'opinion au Mzab où les bruits les plus divers circulent à ce sujet »[280]. La volonté du gouvernement général de faire voter un statut pour l'Algérie, unifiant le territoire – Sahara compris – et le dotant d'une assemblée propre suscite la polémique. Dans un premier temps, la protestation au Mzab est unanime. Conservateurs et réformistes sont d'accord pour refuser l'idée d'un changement de statut de l'Algérie, qui porte en germe le changement de celui du Mzab. Ils préfèrent s'en tenir à la position développée par les Mozabites depuis 1882 et surtout depuis les débats sur la conscription. Des télégrammes sont « adressés par toutes les villes du Mzab aux autorités à tous les échelons : depuis le chef d'Annexe jusqu'à Monsieur le Ministre de l'Intérieur. »

> Les signataires de ces télégrammes se sont groupés deux à deux pour réclamer le retour à la convention Randon et il est à remarquer que, en général, l'un figurait au parti réformiste alors que l'autre était classé au parti conservateur.[281]

Ils se réfèrent à la convention Randon de 1853, qu'ils disent « de protectorat » et qui, selon eux, garantit les spécificités des Mozabites. Bayyūḍ, à plusieurs reprises, avait déjà manifesté son attachement à cette idée, comme en 1944, devant la commission des Réformes musulmanes.

> En tant qu'interprète fidèle de l'opinion mozabite et en son nom, je tiens à déclarer que le Mzab possède un statut organique propre et des droits particuliers établies et définis par le traité signé le 29 avril 1853, par le Maréchal Randon et les 14 délégués mozabites, traité confirmé par l'arrêté du Gouverneur général Tirman à la date du 2 décembre 1882 et dont les différentes clauses, à l'exception de quelques-unes tombées malheureusement en désuétude, sont demeurées en vigueur jusqu'à nos jours. Les revendications du peuple

[280] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai 1947.
[281] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai 1947.

mozabite se résument en cette proposition ; retour pur et simple à l'application loyale et sans restrictions, autrement dit retour à l'exécution dans son esprit et dans sa lettre de la convention du 29 avril 1853.[282]

Les réformistes, autour du cheikh Bayyūḍ rompent finalement avec la ligne tenue jusque-là, et se déclarent partisan de ce statut puis de la participation aux élections au second collège de la nouvelle assemblée. Le moment précis de cette décision n'est pas clair, mais il se situe vraisemblablement après le vote du statut organique de l'Algérie, le 20 septembre, par le Parlement. Une Assemblée algérienne est créée, qui n'a que peu de pouvoir. Un système de double collège électoral donne à la population européenne, neuf fois moins nombreuse, le même nombre de représentants que la population « indigène », cantonnée dans le second collège.

Au Mzab, une consultation des notables de la vallée est organisée fin octobre, par laquelle ils sont « invités à faire connaître s'ils désir[ent], dans un avenir immédiat, élire leurs chefs de fractions [aux *ǧamā'a*] au suffrage universel au scrutin secret ou continuer à les désigner selon leurs coutumes »[283]. Le cheikh Bayyūḍ prend l'initiative : il entérine le nouveau statut, abandonne la « convention Randon », et encourage ses partisans parmi les notables à voter massivement pour le suffrage universel masculin à bulletin secret. Il choisit enfin, de se présenter aux élections à l'assemblée. Un administrateur en témoigne.

> L'effervescence […] à l'occasion de la consultation du 30 octobre est entretenue surtout […] par le leader réformiste Bayoud et ses lieutenants : Babekeur Salah à Ghardaïa, Abderrahman à Berrian et Bassaïd Addoun surtout qui, s'étant fait vomir par Béni-Isguen d'où il est originaire, a essayé son activité à Ghardaïa, à Bou-Noura et même à El-Atteuf.[284]

Les conservateurs refusent cette première consultation : « le cheikh Hamou, qui s'intitule maintenant Grand muphti du Mzab s'est inquiété des répercussions que pourrait avoir sur la "religion" cette consultation qu'il ne comprend pas.[285] »

La décision de Bayyūḍ ne fait pas l'unanimité parmi les siens. 1947-1948 est un moment de reconfiguration des camps réformiste et conservateur : certains réformistes rejoignent les rangs des conservateurs, dont le combat devient alors le refus du nouveau statut

---

[282] ANOM/9H/85, « Mémoire présenté à la Commission des Réformes musulmanes par le chef religieux Cheikh Bayoud au nom de la population du Mzab », 3 janvier 1944.

[283] ANOM/OA//93/391, bulletin de renseignements mensuel, 17 octobre-18 novembre 1947. Malgré l'appel des réformistes à voter pour le suffrage universel, l'issue du scrutin est négative.

[284] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, octobre 1947.

[285] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, octobre 1947. Ce titre de « grand muphti » indique la tentative du magistère conservateur pour réaffirmer son autorité en l'institutionnalisant encore. Ce processus de modernisation des structures institutionnelles du magistère ibadite mériterait d'être étudié à part.

de l’Algérie – et du Mzab –, mais aussi la contestation de l’entrée directe en politique, par un mandat électoral, d’un *‘azzāba*, perçue comme contradictoire avec le devoir imposé à ces derniers de se tenir en retrait des choses du monde. Plus que jamais, « réformiste » tend à signifier partisan de Bayyūḍ. C’est à ce moment que Mufdī Zakariyā change de camp. Il devient même le candidat finalement présenté par les conservateurs, au printemps 1948, contre Bayyūḍ. La question du nouveau statut tend aussi à diviser les figures majeures du réformisme ibadite. Le cheikh Abū Isḥāq séjourne au Mzab en novembre-décembre 1949, et, selon les renseignements recueillis par l’administration locale, il inciterait les Mozabites – notamment Bayyūḍ et les membres de l’association *al-Iṣlāḥ* à recourir toujours à la convention de 1853 pour faire respecter leurs droits.

> Il reproche à ses coreligionnaires leur veulerie et proclame, en substance, à la Djemaïet El Islah : « l'Etranger (le Français) ne doit pas exploiter le M'zab. Il faut faire de l'opposition en vous appuyant sur la Convention de 1853. Si vous ne résistez pas, l'avenir vous ménagera des surprises bien plus désagréables. Ce sont là des conseils utiles que je vous donne et qui doivent servir la patrie (le M'zab). »[286]

Il ne semble pas que ces divergences aboutissent à une véritable rupture, probablement en raison de l’éloignement habituel d’Abū Isḥāq. En revanche, la rupture avec al-Hadj ‘Umar b. ‘Īsā (1884-1973), notable d’El Atteuf[287], est consommée. Il devient un adversaire résolu de la politique de Bayyūḍ et s’attache durablement à défendre, à travers la Convention Randon et l’idée d’un protectorat français du Mzab, les droits spécifiques dont jouirait la communauté. Il publie à ce sujet un petit ouvrage en 1951, à Tunis[288].

En l’état actuel de mes recherches, je n’ai trouvé aucun commentaire du cheikh Bayyūḍ sur cette période, sans doute faudrait-il creuser davantage. Son choix n’est pas guidé par une idéologie – Bayyūḍ qui se réclamait du « protectorat » quelques mois auparavant ne paraît pas avoir été guidé par le souci de construire l’Algérie – mais semble davantage un pari politique. Le cheikh est probablement réaliste sur le rapport des forces en présence, la capacité de la France à imposer ce nouveau statut et l’inutilité d’un boycott. Il choisit au contraire de tirer parti des nouvelles conditions politiques, pour lui et son camp, tout en s’attachant à créer les conditions d’une représentation politique des Mozabites et d’une certaine autonomie.

---

286 ANOM/OA//104, bulletin de renseignements mensuel, décembre 1949.

287 Cf. chapitre V, et Muḥammad b. Mūsā BABA ‘AMMI (éd.), *Mu‘ğam ī‘lām al-ibāḍiyya...*, *op. cit.*, p. 667.

288 ‘UMAR B. ‘ĪSA B. IBRAHIM, *Muḏakkirāt wa waṯā’iq rasmiyya ‘an Wādī Mīzāb min nāḥiyatihi al-dīniyya wa-l-siyāsiyya wa-l-iğtimā‘iyya min sanat 1853 ilā sanat 1951*, Tunis, Maṭba‘at al-Nahḍa, 1951.

Il est loisible, enfin, de penser que Bayyūḍ a vu dans cette conjoncture l'opportunité d'évincer ses adversaires de toujours qu'étaient les conservateurs et l'administration militaire. Face aux refus des *ḥalqa* et des caïds conservateurs, l'administration centrale n'a que Bayyūḍ comme interlocuteur et le suffrage universel masculin, à bulletin secret, que ce dernier encourage vivement[289], lui laisse augurer d'une possible victoire aux élections du second collège, mais aussi locales, dans les *ǧamā'a*. En outre, le nouveau statut de l'Algérie comporte la promesse de supprimer l'administration militaire et d'instaurer des communes de plein droit dans le Sahara. Le cheikh l'a-t-il calculé ? Ce n'est pas démontrable, mais il en avait déjà demandé l'abrogation, dans un mémoire adressé le 24 avril 1946 au gouvernement général. Il réclamait la transformation des communes du Mzab en communes de plein exercice. La suppression du régime militaire et le remplacement des caïds par des maires élus[290]. Il n'aura de cesse dans les années 1950 d'en demander la mise en application effective.

Cet engagement ne signifie pas que le cheikh ne cherche pas aussi à préserver l'autonomie de sa communauté. Tout en menant la campagne électorale et alors que ses adversaires conservateurs luttent toujours contre le statut de l'Algérie, le cheikh Bayyūḍ et ses partisans tentent d'y aménager une place pour le Mzab. Ils font pression pour que, lors du découpage des circonscriptions du second collège, celle du Mzab soit dessinée de façon à ne comprendre que la commune indigène de Ghardaïa, soit les sept ksour, la localité voisine de Daya, à l'exclusion des communes de Metlili et El Goléa, fiefs chaamba[291]. Deux délégations concurrentes sont envoyées à Paris. Les réformistes sont représentés par Ṣāliḥ Bāyūb, le président d'*al-Nūr*. Les conservateurs envoient, entre autres, Mufdī Zakariyā et 'Umar b. 'Īsā. Une fois de plus, « une grande quantité de télégramme et pétitions a été envoyée du M'zab et d'Alger à diverses autres personnalités parlementaires ».[292] Les réformistes l'emportent : en février 1948, l'Assemblée Nationale accorde un siège pour la commune indigène de Ghardaïa[293]. Les élections d'avril 1948 inaugurent une nouvelle modalité de l'articulation de la pentapole à l'Algérie : les Mozabites ont une représentation propre.

---

289 Le bachagha Ballalū rapporte ainsi au chef d'Annexe « qu'un nommé Fekhar [réformiste] de Ghardaïa aurait été envoyé à Guerrara et serait revenu tout récemment porteur d'instructions de Bayoud, enseignant à ses amis de faire une propagande acharnée pour répondre « oui » à la prochaine consultation du 30 courant ». Cf. AWG, 22 octobre 1947, lettre du bachagha Ballalū au chef d'Annexe.

290 Bibliothèque du cheikh 'Abd al-Raḥmān Ḥawāš : C. GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*..., *op. cit*.

291 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements, février 1948.

292 ANOM/OA//104, bulletin de renseignements mensuel, 21 février au 15 mars 1948 ; OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai 1948.

293 ANOM/OA//104, bulletin de renseignements mensuel, 21 février au 15 mars 1948.

2. En campagne

La campagne commence en novembre 1947, avec les opérations de constitution des listes électorales, face auxquelles les conservateurs se montrent réticents. Obligation est faite d'inscrire d'office sur les listes du second collège tous les hommes de 21 ans et plus. Cette opération, aux dires du chef d'Annexe,

> « en […] exacerbe certains qui confondent inscription d'office avec vote d'office. Beaucoup craignent sans l'avouer qu'un décret décide ensuite que les Djemaas [soient] élues au scrutin secret et que plus tard leur statut spécial [fasse] place aux errements du Tell. »[294]

Du côté des conservateurs, la résistance aux élections s'organise dès décembre 1947, sous la forme d'une pétition adressée au GGA, demandant « la non participation au vote des représentants de l'Assemblée algérienne »[295]. Alors que le camp réformiste prépare tôt la candidature du cheikh Bayyūḍ, sous l'étiquette « candidat démocrate réformiste » – reflet de son rapprochement avec la rhétorique gouvernementale, les conservateurs s'en tiennent à une posture défensive, rejetant le scrutin, qu'ils appellent à boycotter[296].

Ces premières élections au suffrage universel masculin sont précédées de la première campagne électorale pour des élections nationales. Les conservateurs, dans un premier temps,

> ne [font] rien pour préparer les élections pensant que le Mzab serait unanime à s'abstenir de voter le 4 avril.

« Ce n'est qu'au dernier moment, lorsqu'ils s'aperç[oivent] que les Réformistes [vont] vraiment voter qu'ils désign[ent], courant mars, Mufdī Zakariyā comme leur candidat[297]. Le scrutin oppose donc un clerc à un lettré, ainsi qu'à trois autres candidats de moindre importance. Malgré le caractère tardif de l'entrée des conservateurs, la campagne est extrêmement animée. Bayyūḍ négocie, *via* l'AOMA, le soutien des chefs religieux de la minorité malékite du Mzab. Il semblerait que l'AOMA ait appelé à voter pour lui[298], mais les malékites présentent malgré tout un candidat[299]. Pendant que les réformistes mènent campagne pour Bayyūḍ, ʻUmar b. ʻĪsā, au nom des conservateurs, « mène une active propagande pour l'abstention » - et qui finit par servir Bayyūḍ[300]. Une fois le candidat conservateur en

---

294 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, novembre 1947.

295 ANOM, OA//96/260, cité dans Augustin JOMIER, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *REMMM*, 132, décembre 2012, p. 175-195.

296 ANOM/OA//93/391, bulletin de renseignements mensuel, 20 décembre 1947-15 janvier 1948.

297 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1948.

298 AMA, casier, 41, diaire n° VII (1947-1950) : 2 avril 1948.

299 ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements, mars 1948.

300 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1948.

campagne, les réformistes semblent tout faire pour le contrer. Les pères blancs donnent, le 2 avril, le récit d'une tentative de prise de parole de Mufdī Zakariyā lequel semble submergé.

> Ce soir, vers 16 heures, grande animation dans tout l'oued M'zab. Cheikh Zakaria va se présenter sur la maçalla de la place du marché de Ghardaïa à tous ses compatriotes venus de toutes les villes d'Algérie et de Tunisie et de l'Oued Mzab.
> A l'heure dite, le marché est bondé de monde : Mozabites, Béni Merzoug, Medabih, Chaamba ; des centaines de femmes sont sur les terrasses, divisées elles aussi. Les unes sont pour le modernisme sans comprendre ce que cela signifie, les autres pour les conservateurs. Dès que Cheikh Zakaria apparaît, affublé d'une couronne dorée, les cris, les injures commencent renforcés par le bruit des derbouqa, des bidons à pétrole. Tout ce monde, mais surtout les bayoudhistes gueulant et gesticulant comme des fous. Heureusement, les goumiers, baïonnettes au canon sont là commandés par le Capitaine, à coup de crosses ils dégagent la maçalla ; cinq ou six énergumènes sont arrêtés et menés au Bordj. Comme il est à craindre que des injures on passe aux coups, un nouveau renfort de goumiers appelé par le téléphone vient occuper toutes les rues qui aboutissent au marché. A 17h30, Cheikh Zakaria remonte dans son auto sous les huées de bayoudhistes, il n'a pas pu dire une parole. Certains Arabes, toujours prêts quand il s'agit de mal faire profitent de l'instant où les goumiers sont occupés à dégager la place pour jeter du sable sur l'automobile.[301]

La campagne est manifestement agitée et beaucoup s'y sentent impliqués, malgré les appels au boycott. La présence de nombreux Mozabites de la diaspora commerçante en témoigne, tout comme celle des femmes. Le vote des commerçants est essentiel pour les réformistes : ils en organisent le retour temporaire, notamment en mobilisant les autocars de la société Ḫubzī. En 1951, lors de la réélection du cheikh Bayyūḍ comme délégué du Mzab – il démissionne fin 1955 –, cela constitue un atout indéniable pour les réformistes. La présence des femmes sur les terrasses de la place du marché indique qu'elles sont bien plus politisées – et manifestement aussi concernées par la scission entre réformistes et conservateurs – que ne le dit le père responsable du diaire. La description omet toutefois les juifs de Ghardaïa, alors même que le père insiste sur la présence de toutes les composantes de la population. Les habitants juifs de Ghardaïa se sont tous abstenus le jour du vote. Peut-être cette absence en est-elle un prémice. Quant à la « couronne dorée » du candidat, s'agit-il d'un attribut du poète qui, dans les années 1960, composera l'*Iliade de l'Algérie*[302] ?

---

[301] AMA, casier, 41, diaire n° VII (1947-1950) : 2 avril 1948.
[302] Mufdī Zakariyā compose dans les années 1960 un long poème épique intitulé *Ilyāḏat al-Ǧazā'ir* (L'Iliade de l'Algérie), exaltant l'histoire du pays depuis l'Antiquité.

Bayyūḍ, « candidat démocrate réformiste », l'emporte au premier tour, mais de justesse, aux élections d'avril 1948[303]. Malgré l'abstention des conservateurs, les résultats par ksar reflètent l'équilibre entre tendances réformiste et conservatrice dans la région. Le cheikh obtient une majorité écrasante face à Zakariyā à Guerrara, Berriane et El Atteuf. Les populations de Bou Noura et, dans une mesure moindre, de Ghardaïa sont partagées. A Mélika et Béni Isguen, Bayyūḍ est très largement devancé par le candidat des conservateurs[304]. Les sources sur la campagne de 1951 montrent une campagne mieux préparée, dans les deux camps. Bayyūḍ affronte cette fois son adversaire de toujours, le bachagha Yaḥyā Ballalū, à la fois candidat des conservateurs et de l'administration. A en croire l'administrateur de l'Annexe, l'atout des réformistes est « une habile et remarquable organisation », ainsi que d'importantes ressources financières : il estime les dépenses engagées par eux dans la campagne à 15 millions de francs, notamment utilisés, selon lui, à acheter les voix des « Arabes agrégés » de Guerrara et Ghardaïa[305].

Les scrutins de 1948 et 1951 ont-ils été au Mzab des élections « à la Naegelen », aux résultats manipulés par l'administration ? Les sources n'en disent rien, alors même que l'administration n'a pas fait mystère de la fraude électorale. Par ailleurs, l'élection du cheikh dès le premier tour, à deux reprises, alors que les fraudes ont été commises au second ainsi que l'absence d'une candidature sérieuse d'un parti nationaliste plaident pour la régularité du scrutin[306]. Dernier argument, en 1951, Bayyūḍ est élu face à un candidat « administratif », le bachagha Ballalū, les équilibres entre conservateurs et réformistes restant sensiblement les mêmes d'un ksar à l'autre[307].

Alors que la décennie 1944-1954 est un moment de multipartisme dans la vie politique algérienne[308], le Mzab demeure très en marge : les partis tentent de s'implanter localement, des traces en demeurent, mais l'essentiel des mobilisations se fait par les notables des deux camps, réformiste et conservateur, lesquels mobilisent sur des enjeux et la défense de droits locaux.

---

303 Sur 9147 inscrits au 2ème collège, 5098 votent et 4049 s'abstiennent. Les « Arabes agrégés » portent tous leurs suffrages sur le candidat malékite. Zakariyā obtient 1224 voix et Bayyūḍ 2548. Il est élu par 123 voix de majorité. ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1948.
304 AWG, tableau comparatif des résultats aux élections du 4 avril 1948 et du 4 février 1951 ; ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, mai 1948.
305 ANOM/OA//88, Annexe de Ghardaïa, rapport annuel, 1951.
306 Bayyūḍ est un des deux candidats indépendants élus au 2nd collège.
307 AWG, tableau comparatif des résultats aux élections du 4 avril.
308 Comme le montre M. Rahal dans sa thèse. Malika RAHAL, *L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956) : Histoire d'un parti politique*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 2007.

3. 1948-1960 : les réformistes représentant la communauté mozabite

Au conseil réunissant les oulémas et les notables des sept ksour, et dont l'existence n'était pas reconnue officiellement, est substitué un représentant unique du Mzab à l'Assemblée algérienne, élu au suffrage universel masculin et membre, par ailleurs, des institutions religieuses de la communauté. Par la légitimité des urnes, Bayyūḍ, dont le *leadership* a longtemps été mis en balance, obtient seul l'accès à une tribune qui fait de lui, en théorie, le seul interlocuteur légitime du gouvernement général. À l'échelle locale, l'administration militaire continue toutefois de s'appuyer sur les « chefs indigènes », pour la plupart conservateurs. Le cheikh s'engage alors dans une lutte intéressée pour l'assimilation du Mzab au régime administratif des départements du Tell.

Entre assimilation institutionnelle…

Devenu délégué du Mzab, Bayyūḍ et les réformistes poursuivent leur engagement pour l'assimilation institutionnelle et territoriale du Mzab au Tell. Deux séquences politiques marquent cela, durant lesquelles le cheikh, après d'apparentes hésitations, choisit comme en 1947-1948 l'intégration à l'Algérie.

La suppression de l'administration militaire était prévue par la loi du 20 septembre 1947, la mesure devant, selon l'article 50, être promulguée par une loi ultérieure. Celle-ci tarde toutefois. Ce n'est qu'au début de 1950 que la discussion des modalités d'application de l'article 50 est entamée à l'Assemblée algérienne. Une fois encore, les conservateurs se réclament du mythe politique du protectorat et l'union semble se faire avec les réformistes sur cette question[309]. Des tractations s'engagent entre les deux camps, qui aboutissent à la

> rédaction d'un télégramme signé par les conservateurs et les représentants de la Djemaïet el Ilsah, et qui mentionnait que réformistes et conservateurs étaient d'accord pour demander à l'administration de tenir compte du particularisme mozabite dans l'application des nouvelles mesures.[310]

L'accord ne dure pas.

Bayyūḍ surprend par un nouveau coup de théâtre, revenant à l'idée – qu'il avait déjà défendue en 1948 –, d'un rattachement du Mzab au département d'Alger[311]. En mars 1950, il effectue d'« audacieuses interventions à l'Assemblée algérienne, [pour] obtenir le régime

---

[309] ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements mensuel, décembre 1949-janvier 1950 ; janvier-février 1950.
[310] ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements mensuel, décembre 1949-janvier 1950 ; janvier-février 1950.
[311] ANOM/OA//96/260, bulletins de renseignements mensuel, décembre 1949-janvier 1950 ; janvier-février 1950.

civil »[312]. Il s'empare de la rhétorique coloniale civilisatrice, affirmant à l'assemblée voir dans le rattachement au département d'Alger « la reconnaissance du fait que nous avions rejoint la caravane des peuples civilisés »[313]. L'administration militaire est finalement supprimée cette année-là, et un administrateur civil remplace l'officier des Affaires sahariennes à la tête de l'Annexe, qui est rattachée au Tell[314]. Le cheikh est manifestement suivi par ses partisans dans son volte-face et

> dès que la nouvelle du rattachement du Mzab au Nord [est] connue, les réformistes, considérant cet événement comme une victoire de leur délégué, [font] écrire une nuit sur les murs de certaines maisons de chefs de fractions et de conservateurs des inscriptions offensantes à l'égard de ceux qui se sont toujours prononcés pour le maintien de l'administration actuelle.[315]

La commune indigène de Ghardaïa n'est toutefois pas supprimée et le cheikh poursuit son combat pour obtenir la création de communes de plein exercice.

Une deuxième séquence s'ouvre à la fin de la décennie à ce sujet, très proche aussi de celle de 1947-1948. La question de la réforme communale, prévue par le statut de l'Algérie, devait être appliquée un jour ou l'autre au Mzab[316]. En raison des hésitations de la politique algérienne française et du souci de ménager les élites conservatrices locales, ce changement n'advient qu'en décembre 1958, avec la création de communes de plein-exercice[317]. Légalistes, les réformistes saisissent inlassablement dans l'intervalle les instances judiciaires et politiques françaises[318].

L'engagement des réformistes n'est pas désintéressé, tout comme l'opposition des conservateurs : la commune indigène continue jusqu'en 1958 d'administrer le territoire en s'appuyant sur les conservateurs, qui défendent là leurs positions[319]. La réforme communale, avec la création de sept communes de plein exercice, l'instauration de conseils municipaux et

---

[312] ANOM, 9CAB/144, référence citée par A. JOMIER, « Iṣlâḥ ibâḍite et intégration nationale »..., *op. cit.*

[313] Journal Officiel de l'Algérie, n° 6 du 8 février 1950. Débats à l'Assemblée algérienne, p. 104, référence citée par Baelhadj MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie. Etude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 61.

[314] Le service des Affaires sahariennes désigne depuis 1948 l'ancien service des Affaires indigènes.

[315] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, février-mars 1950.

[316] ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.

[317] Un arrêté ministériel supprime, le 20 décembre 1958 la commune indigène de Ghardaïa et la remplace par sept communes de plein exercice, correspondant aux sept ksour. Un cercle administratif les englobant, dirigé par l'administrateur de l'ancienne Annexe, sert de relais avant la création d'un arrondissement en 1960. B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie*..., *op. cit.*, p. 79.

[318] *Ibid.*, p. 66.

[319] En avril 1950, les élections aux ǧamā'a avaient encore donné la majorité aux conservateurs, alliés aux fractions « arabes agrégées » et juives. ANOM/9CAB/144, bulletin de renseignements n°9 sur la situation dans les Territoires du Sud du mois d'avril 1950, Alger, 12 juin 1950.

d'un maire, permet aux réformistes de sortir de l'opposition et de contrôler tous les ksour, à l'exception de Mélika et Béni Isguen[320]. Depuis 1958, le député de la circonscription à l'Assemblée nationale est aussi un réformiste, Muḥammad Būdī (1920-1962), maire de Berriane, dont il est originaire. A cela s'ajoutent deux des trois sièges de conseillers généraux du département des Oasis[321], détenus par les réformistes, dont l'un par Bayyūḍ (qui a démissionné de l'Assemblée algérienne fin 1955). L'hégémonie politique des réformistes sur la région est claire.

L'opposition des *ḥalqa* et des *ǧamāʿa* a donc finalement été contournée par l'investissement progressif de toutes les nouvelles institutions issues des réformes des dernières décennies de la colonisation. L'assimilation institutionnelle du Mzab est toutefois loin d'être totale.

… et aménagements de particularismes

Les réformistes œuvrent avant tout à édifier les conditions d'une représentation politique de la communauté à tous les échelons, sous leur direction. A chacune des étapes évoquées, Bayyūḍ et les réformistes obtiennent en réalité des aménagements spécifiques au Mzab. L'enquête pourrait être poussée davantage afin d'examiner, d'une part, les modalités des négociations et, d'autre part, comment d'autres territoires sahariens ont été traités au même moment. L'administration coloniale française poursuit au Mzab une politique de « transactions hégémoniques » [322] jusqu'à la fin de sa présence en Algérie, changeant simplement d'interlocuteurs.

En 1948, la création d'une circonscription spéciale – et donc d'un représentant – pour le Mzab contredit l'intégration et la normalisation que représentait l'entrée des Territoires du sud dans l'Assemblée algérienne. En ce qui concerne, en 1950, la suppression de l'administration militaire, le cheikh plaide à l'assemblée algérienne pour le maintien de franchises :

---

[320] La réforme communale appliquée comme dans le Tell à partir de 1958, remplace les communes mixtes et indigènes par des communes analogues à celles de métropole, mais sous la tutelle d'officiers de SAS. Jacques FREMEAUX, *Le Sahara et la France*, Saint-Cloud, SOTECA, 2010, p. 238.

[321] Un décret créé le 7 août 1957, par la partition des Territoires du Sud, un département de la Souara à l'ouest (chef-lieu Colomb-Béchar) et un département des Oasis à l'est (chef-lieu Laghouat). Un clivage nord-sud persiste toujours car un ministère distinct, dit du Sahara est créé en juin 1957, rattaché à l'intérieur.

[322] Cette expression sert à J.-F. Bayart et R. Bertrand à désigner le fait que les empires, afin de maintenir l'équilibre entre l'incorporation des peuples et des territoires, d'une part, et la domination, d'autre part, recueillent la loyauté de leurs sujets par des négociations et accommodements permanents. Dans le cadre limité et asymétrique que cette domination leur laisse, les populations vernaculaires ne subissent sont aussi actrices de leur destin. Romain BERTRAND et Jean-François BAYART, « De quel ''legs colonial'' parle-ton ? », *Esprit*, 12, décembre 2006, p. 134-160.

> Le Mzab a eu effectivement, de tout temps, des institutions originales, une organisation interne particulière et […] les mozabites ont quelque droit de vouloir maintenir leur particularisme ethnique, leurs coutumes, leurs rites et leur mode de vie spécifique, cela quels que soient les changements intervenus dans l'organisation supérieure de la haute administration à laquelle ils se rattachent. Les mozabites sont sincèrement heureux du rattachement de leur petite patrie au vaste département d'Alger. Ils formulent simplement le vœu que cette mesure, tant souhaitée, se fasse dans le respect de leurs coutumes, de leur organisation interne et de leurs traditions particulières, dont l'existence ne porte en rien préjudice aux autres membres de la communauté algérienne.[323]

Il obtient l'abandon de l'instauration du suffrage universel masculin dans les élections des *ǧamāʿa*, et le respect du mode de scrutin en vigueur au Mzab, par fraction et non secret[324]. Gloire en est rendue au cheikh Bayyūḍ :

> [A Guerrara], au cours de deux réunions organisées par les réformistes, les nommés Aboulikdane Hadj Brahim, son fils Aïssa […] se félicit[ent] de l'activité déployée par le Cheikh Beyoud qui, par ses audacieuses interventions à l'Assemblée Algérienne, dirent-ils, a réussi à obtenir le régime civil tout en sauvegardant les franchises mozabites.[325]

Le succès le plus évident de cette entreprise d'instrumentalisation du nouveau cadre algérien, et de construction d'une représentation communautaire est l'amendement de la loi électorale obtenu en 1958, avant l'instauration de communes de plein exercice. Des négociations serrées sont engagées par Bayyūḍ avec l'administration, afin que les conseils municipaux aménagent des formes de représentations des différents groupes linguistiques et confessionnels (ibadite-berbérophone, malékite-arabophone, juif). Il obtient que les conseillers municipaux soient élus à l'intérieur des fractions, lesquelles n'ont pourtant aucune existence légale : le citoyen au Mzab n'est pas un individu mais est compris dans une fraction[326]. Il existe un représentant pour chaque fraction, les plus importantes pouvant en obtenir deux ou trois. Ce faisant, l'administration attribue un avantage définitif aux Mozabites sur les tribus arabes dites agrégées et sur les populations juives du Mzab, dont les fractions sont bien moins nombreuses[327]. Le succès des réformistes aux élections municipales peut se comprendre ainsi, tout comme l'absence de contrôle exercé par les malékites ou les juifs.

Enfin, une dernière adaptation est faite à la législation française par l'ordonnance du 18 février 1959, laquelle étend aux musulmans d'Algérie les règles du code civil français en

---

[323] Journal Officiel de l'Algérie, n° 6 du 8 février 1950, p. 105. Référence citée dans B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie*..., *op. cit.*, p. 61-62.
[324] ANOM, 9CAB/144, bulletin de renseignements mensuel, mars 1950.
[325] ANOM/OA//96/260, bulletin de renseignements mensuel, février-mars 1950.
[326] ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.
[327] B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie*..., *op. cit.*, p. 80-82.

matière de mariage. Elle stipule – après protestations et négociations des élites du Mzab – dans son article 10 que cette réglementation « n'est pas applicable aux mariages conclus selon le rite ibadite »[328]. Il est toutefois un point sur lequel les élites ibadites sont obligées de transiger : l'extension du suffrage universel aux femmes lors du référendum de septembre 1958 sur la constitution de la cinquième République[329]. Une représentation politique des Mozabites est donc créée progressivement durant les deux dernières décennies de la domination coloniale française, au bénéfice des réformistes.

Sous l'égide du colonisateur, et par la figure de Bayyūḍ, advient un nouveau mode d'intervention du *'ālim* dans la société. En effet, en acceptant de se soumettre au suffrage et au jeu de la représentation, Bayyūḍ bouscule considérablement l'ordre social du Mzab, dans lequel la légitimité des oulémas ne dépend pas des croyants, mais de la transmission du savoir à l'intérieur d'un groupe de statut. Or, Bayyūḍ – et il est le seul *'ālim* du Mzab à le faire – s'engage dans la politique pensée comme charge publique élective. Les administrateurs coloniaux interprètent cela comme une « restauration de la théocratie mozabite », comme s'il ne s'agissait que d'un retour en arrière, que Bayyūḍ restaurait le pouvoir du groupe des oulémas[330].

En vérité, si les effets sociaux de la floraison associative sont peut-être plus forts, il s'agit bien d'un mode radicalement nouveau d'intervention dans la société, indissociable des autres mutations évoquées. Les réformistes semblent franchir – mais l'indépendance y mettra fin – un pas supplémentaire dans la construction d'un nouvel ordre social imprégné de religieux. Il faut toutefois préciser que Bayyūḍ, à l'Assemblée, et d'autres réformistes, localement aux responsabilités, ne s'investissent pas dans des théorisations politiques, contrairement aux Frères musulmans au même moment. Ils se contentent, d'une part, de rester dans le registre, très réformiste, de l'hygiène social et, d'autre part, de défendre des intérêts communautaires.

Un gouvernement réformiste en temps de guerre ?

Les circonstances dans lesquelles cette construction institutionnelle d'une représentation ibadite s'élabore n'ont en réalité donné de pouvoir décisionnel aux élus réformiste du Mzab

[328] Maurice BORRMANS, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 1977, p. 483-484.
[329] B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie…*, *op. cit.*, p. 77-78. A Guerrara 73,5% des femmes ont voté, à Berriane, 98%. Dans les centres de la pentapole, les femmes s'abstiennent à 75% à Béni Isguen, mais seulement à 8% à Bou Noura.
[330] Cette analyse traverse quasiment toutes les synthèses écrites à l'époque par l'administration. Cela est particulièrement lisible dans ANOM/CHEAM/781, Cne Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.

qu’à l’échelon local. L’Assemblée algérienne n’a jamais obtenu de pouvoir réel. Y être représentant a simplement conféré à Bayyūḍ davantage de crédit et une position d’influence, faisant de lui l’unique représentant légal, apte à parler au nom de l’ensemble des Mozabites.

Cette histoire se joue sur fond de bouleversements économiques, très rapides après la découverte du gisement gazier de Hassi R’mel[331], mais surtout dans le contexte de la Guerre d’Algérie. Le Mzab, comme le reste du Sahara, est peu touché directement par les opérations armées[332]. Le récit autobiographique laissé par le dernier chef d’Annexe, puis administrateur du Cercle du Mzab, créé en août 1958, puis sous-préfet enfin, entre mai 1960 et 1962, Charles Kleinknecht (1915-2002) montre une région à la fois relativement calme et tout-à-fait en prise avec les événements.

Plusieurs fois, l’idée revient sous sa plume que Ghardaïa serait « loin de l’agitation d’Alger », un « havre de calme relatif[333] » d’où les événements du Tell sont suivis avec calme et recul. Si la région n’est pas un théâtre de la guerre, ni un foyer important de militantisme, le FLN y dispose dès 1956-1957, selon J. Frémeaux, « en partie grâce à l'arrivée de travailleurs du Nord, générée par les grands travaux, de réseaux militants, qui recueillent des fonds et installent des dépôts clandestins de ravitaillement »[334]. Une cellule du FLN commet en effet une vague d’attentats, début 1957, avant d’être démantelée en septembre. D’autres « vagues terroristes » surviennent en 1959 et, enfin, en 1961-1962[335], mais la région n’est pas une zone de combats. La guerre l’isole toutefois relativement : les lignes téléphoniques avec le nord sont fréquemment coupées[336]. Les prérogatives de l’administration civile ainsi que des élus locaux sont progressivement restreintes par la présence accrue de l’armée, surtout à partir de la fin 1957, dans ce qui est un nœud des réseaux sahariens[337].

Les populations locales sont prises en tenaille, entre la fidélité à l’ordre établi, colonial et l’allégeance au FLN (le MNA n’existe pas localement comme force politique). Des articles écrits au Maroc par Mufdī Zakariyā contre la présence française y parviennent, ainsi que la propagande de La Voix des Arabes (*iḏā‘at ṣawt al-‘arab*), radio d’Etat égyptienne qui diffuse les messages du FLN[338]. Bien située dans les réseaux de transport sahariens, la région est régulièrement visitée par des hommes politiques français, visites qui sont autant d’occasion

---

[331] Evoqués au chapitre IV.
[332] Pour un panorama détaillé du Sahara dans la Guerra, cf. le chapitre IX de J. FREMEAUX, *Le Sahara...*, *op. cit.*
[333] Charles KLEINKNECHT, *Administrateur civil au Sahara. Une vie au service de l’Algérie et des Territoires du Sud. 1942-1962*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 319-321.
[334] J. FREMEAUX, *Le Sahara...*, *op. cit.*, p. 241.
[335] C. KLEINKNECHT, *Administrateur civil au Sahara...*, *op. cit.*, p. 259-261, 305, 308-309.
[336] *Ibid.*, p. 311.
[337] *Ibid.*, p. 268 -270.
[338] *Ibid.*, p. 238-240.

pour solliciter des notables locaux des démonstrations d'allégeance. Nouvellement nommé ministre résident à Alger, Robert Lacoste se rend à Ghardaïa au printemps 1956 ; de Gaulle y vient en mars 1957 puis en décembre 1958. Les ministres du Sahara, portefeuille créé en 1958, s'y rendent aussi[339].

Face à cela, l'attitude des élites réformistes semble avoir été partagée entre le soutien et l'embarras. Le fait que leur siège principal ait été excentré, à Guerrara, les aide à éviter le plus possible le contact avec les autorités françaises à partir de 1958. L'ensemble des Mozabites, est soumis à de fortes pressions de la part du FLN. En mai-juin 1955, une campagne de boycott des commerçants mozabites est lancée dans l'Algérois par le FLN et s'étend dans l'ensemble du Tell. Les Mozabites se voient reprocher de ne pas soutenir suffisamment l'effort de guerre algérien. La campagne prend parfois une tournure plus meurtrière. Ce blocus n'est levé qu'en mars-avril 1956[340]. En 1962, c'est l'OAS qui s'en prend aux commerces mozabites dans le Tell[341]. Cette fois, les Mozabites se voient reprocher leur soutien au FLN. Entre les deux extrêmes, il n'est pas étonnant que la minorité ibadite et ses élites aient vu leur marge de manœuvre réduite. La période de la guerre mériterait à elle seule une étude : le rôle du cheikh Bayyūḍ durant cette période est un sujet récurrent de débats depuis l'indépendance. Relativement protégé à Guerrara, il semble avoir réussi à se ménager une position médiane : dans le récit de Kleinknecht il semble un interlocuteur parmi d'autres de l'administration française, mais peu déférant. Au sortir de la guerre, cheikh Bayyūḍ fait plus que jamais figure de représentant de la communauté, puisqu'il se voit nommé délégué culturel à l'Exécutif provisoire algérien en mars 1961, organe dans lequel, à côté de six représentants du FLN sont nommées trois « musulmans indépendants », dont Bayyūḍ, et trois « Européens libéraux »[342].

A l'échelle locale, les nouvelles institutions municipales donnent le moyen aux réformistes de parachever leur conquête des ksour. Ils parviennent à gagner les *ǧamāʿa* et à évincer les caïds hostiles de presque tous les ksour, ce qui leur donne aussi les moyens de contourner les *ḥalqa*. Un mémoire du CHEAM, en 1960, témoigne de ce tournant. Il développe l'exemple de Guerrara, qui ne peut être généralisé : c'est le seul ksar où les réformistes contrôlent absolument toutes les institutions officielles et officieuses. La présence de Bayyūḍ y joue aussi un grand rôle. Il peut toutefois servir d'archétype et – en miroir –

---

339 *Ibid.*, p. 251, 256, 266, 289, 273.
340 B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie…*, *op. cit.*, p. 74-75.
341 C. KLEINKNECHT, *Administrateur civil au Sahara…*, *op. cit.*, p. 327.
342 Guy PERVILLE, *Les accords d'Evian (1962). Succès ou échec de la réconciliation franco-algérienne (1954-2012)*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 119-120.

donne une idée de la façon dont, peut-être, les conservateurs ont pu investir le pouvoir à Béni Isguen, qu'ils contrôlent de façon aussi absolue. Les cinq autres ksour sont moins unanimistes, ce qui laisse présager davantage de jeux.

Guerrara, ancienne marge devenue le cœur réformiste, est très fermement dominée par la *ḥalqa* réformiste – Bayyūḍ en tête. Le déroulement des élections à Guerrara donne une idée de la force de ce contrôle. Lors des élections municipales de 1958, chaque fraction mozabite présente un candidat – souvent membre de l'ancienne *ǧamāʿa* –, lequel est élu sans concurrence. Les « étrangers », malékites, juifs et européens, élisent six conseillers, tous élus parmi les Awlād Nā'īl. L'élection du maire et de son équipe n'est « en réalité qu'un scénario organisé pour avaliser le choix du cheikh et des clercs » : les douze conseillers municipaux ibadites « élisent docilement un maire, choisi par [Bayyūḍ] ». Il est peu connu et a tout d'un fantoche, « dévoué entièrement au parti réformiste et à son chef ».

> Effectué conformément au cérémonial officiel, avec un respect minutieux de la loi et des règlements, ces élections, en ce qui concerne les fractions ibadhites ne furent en réalité qu'un scénario organisé pour avaliser le choix du cheikh et des clercs. Elles mirent à la tête de la municipalité une équipe soigneusement choisie par eux pour gérer sous leur étroit contrôle la vie de la cité.[343]

Plus que la restauration de la théocratie des *ʿazzāba* que le stagiaire du CHEAM veut y voir, ces élections montrent que le Mzab, apparemment assimilé dans les institutions, s'est aménagé de fait une autonomie relative, dont le magistère réformiste est le moteur.

L'exemple du financement de la construction des nouveaux locaux de l'institut *al-Ḥayāt* montre bien que les réformistes parviennent à avoir bien plus de pouvoir que sous l'administration militaire. La clé de voûte de ce système est le cheikh Bayyūḍ, conseiller général. L'exemple de Guerrara n'est toutefois pas généralisable à l'ensemble du Mzab. Le capitaine Carreau-Gaschereau, présente la construction de la nouvelle médersa comme « la grande œuvre du cheikh ». Il s'agit d'un grand complexe scolaire comprenant 20 classes et un internat pour une centaine d'élèves. Selon lui, un système d'imposition parallèle, exigeant la collaboration, mais non l'intervention, de la municipalité a été mis en place.

> Chacun est convoqué à son tour par le Cheikh et imposé lourdement proportionnellement à ses moyens.

Des taxes municipales seraient aussi utilisées à cette fin, de façon illégale et incontrôlée.

---

[343] ANOM/CHEAM/781, C[ne] Jacques Carreau-Gaschereau, *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, 22 décembre 1960.

> Trente-mille francs pour un pompiste représentant local de la Shell, dont cette société modernise le matériel, cent cinquante mille francs pour un honnête bourgeois, titulaire d'un permis de construire délivré par l'ancienne commune mixte, pour achever en paix de clôturer sa terrasse. Mille francs pour tout cycliste circulant en ville, taxes abusives sur le droit de stationnement des véhicules dans les rues, sur les droits d'abattage, etc…

Les conditions de travail sur le chantier auraient été énoncées à la mosquée par Bayyūḍ, lequel aurait fixé la rémunération quotidienne des manœuvres et maçons et interdit aux patrons de débaucher les employés durant la durée du chantier, afin de garantir la stabilité de son coût. A Guerrara, c’est toujours en tant que chef religieux que Bayyūḍ opère, passant outre les lois. Peut-être le contexte de la guerre, dans un bourg du Sahara, peut-il expliquer que l’administration française accepte cet état de fait ? Du côté des populations, le consentement à cette entreprise est à chercher dans son magistère religieux, *via* l’emploi que fait Bayyūḍ d’outils jurisprudentiels. Cet état de fait n’est pas durable. L’avènement de l’Etat algérien indépendant y met progressivement fin dans les années 1960, mais des continuités insoupçonnées vont encore perdurer autour du magistère et de l’influence réformistes.

Conclusion

> [Le parti réformiste du Mzab] doit son ascension rapide et l’acquisition d’une situation aujourd’hui prépondérante à la puissante personnalité d’un homme : Cheikh Bayoud Hadj Brahim b. Omar. […] Orateur habile, interlocuteur redoutable, diplomate, doué d’une intelligence lucide et d’une sorte d’autorité naturelle, déployant une activité inlassable, il apparut rapidement comme un de ces novateurs illuminés dont les apparitions brillantes jalonnent l’histoire de l’islam et de suite il cristallisa autour de lui l’activité réformiste.[344]

L’analyse du militaire omet toute la dimension socialement construite du charisme de Bayyūḍ. Il a été, volontairement ou non, élaboré depuis les années 1930. Bayyūḍ émerge d’abord comme chef religieux, un prêcheur, mais aussi un éducateur, avant de pouvoir, par les associations, puis des interactions avec l’administration dans une conjoncture politique favorable, s’affirmer comme un *leader* politique. Le magistère réformiste, par son influence sociale, devient alors un *leadership* politique. A l’orée des années 1960, le réformisme mozabite est polarisé autour du cheikh Bayyūḍ, mais cette centralité est très tardive. Dès le milieu de la décennie, l’historiographie locale, comme l’administrateur, a saisi cet état de fait pour le projeter de façon téléologique sur les débuts de cette histoire.

Les décennies 1940 et 1950 voient la victoire incomplète des réformistes. Incomplète parce qu’ils ne parviennent pas à se faire coopter dans les *ḥalqa* de la pentapole. Malgré leur

---

[344] ANOM/CHEAM, n° 781, C[ne] Jacques Carreau-Gaschereau, « Le parti réformiste du M’zab et la réforme communale », 22 décembre 1960, p. 8.

incontestable avancée, une part importante de la population leur est restée hostile, comme en témoigne leur défaite dans les *ǧamāʿa* en 1950, et ils échouent à lui imposer leurs vues, tant politiques que religieuses ou sociales. Leur part de succès, les réformistes le doivent à leur investissement précoce et total dans l'enseignement et l'éducation. Il leur permet d'attirer les populations demandeuses d'une telle offre et de former une relève à leur action. Celle-ci s'est incarnée dans la floraison associative des années 1940, qui a permis aux réformistes investir tous les pans de la société locale, proposant une gamme d'activités très large. Les succès politiques ne sont pas déterminants dans la progressive conquête du Mzab au réformisme, mais permettent aux réformistes, au terme d'une évolution déjà mûrie, de se défaire de leurs ennemis politiques et de s'emparer du *leadership* communautaire.

L'impact de ce mouvement sur l'ibadisme vécu au Mzab est considérable : la religion, son sens et ses pratiques, telles que les réformistes les avaient formulés dès l'entre-deux-guerres, sont diffusés dans la société locale et – dans les associations – en renouvellent l'armature. Par son investissement en politique, enfin, et la capacité de négociation qu'il y gagne, le cheikh Bayyūḍ inaugure un *leadership* et une politique d'influence qui s'avèrent décisives pour le maintien des élites locales et le devenir de la communauté après juillet 1962.

Chapitre VIII

A l'ombre de la nation :

les Mozabites dans l'Algérie indépendante

> L'envoyé de Dieu (sur lui la prière et le salut) reprit : « Ne pleure pas, 'Umar, car Dieu ouvrira à l'islam une porte du côté du Maghreb. Il y a là-bas un peuple grâce auquel Dieu élèvera l'islam et humiliera les infidèles, des gens qui craignent Dieu et voient clair et qui mourront pour ce qu'ils auront vu. » […] Cette parole fut prononcée par 'Umar qui la tenait de l'envoyé de Dieu (sur lui la prière et le salut) devant un groupe de gens du Maghreb. Nous espérons qu'il s'agit des gens de notre doctrine.[1]

Le 5 juillet 1962, l'indépendance de l'Algérie est célébrée sur la place du marché à Ghardaïa. Les dernières populations juives de la vallée, finalement naturalisées françaises par une loi votée en juin 1961, sont parties pour la France en juin, suivies de peu par les administrateurs[2].

Une décennie après, le 14 mai 1971, des ibadites maghrébins effectuent une prière du vendredi précédée d'un prône (*ḫuṭba*), comme les sunnites, pour la première fois depuis la

[1] Muḥammad b. Yūsuf AṬṬFAYYIS, *Al-risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910, p. 75-76.

[2] Sur cette période, il est possible de se référer au livre de témoignage du dernier administrateur français au Mzab. Charles KLEINKNECHT, *Administrateur civil au Sahara. Une vie au service de l'Algérie et des Territoires du Sud. 1942-1962*, Paris, L'Harmattan, 2000. S. Stein consacre également quelques pages aux récits de départ de la communauté juive du Mzab. Cf. Sarah Abrevaya STEIN, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, p. 130-137.

chute de l'imamat rustumide (X^{e} siècle). Le prône étant dit, en islam, au nom du souverain[3], ils manifestent ainsi, sous l'égide de Bayyūḍ, leur reconnaissance de l'Algérie comme Etat musulman. La distance est longue avec la citation liminaire de ce chapitre, qui affirme au début du XX^{e} siècle la prétention des ibadites à incarner l'« orthodoxie » musulmane[4]. Majeur dans le temps long de l'ibadisme, cet événement montre la réflexion jurisprudentielle accomplie par certains oulémas depuis l'indépendance. Ce geste, décidé par le *leader* réformiste, est-il l'indice de la place trouvée par les Mozabites dans l'Algérie indépendante, ou, au contraire, de la nécessité pour une minorité de prêter allégeance, dans un contexte où le soupçon pèserait sur son orthodoxie et sa loyauté ?

Au terme de deux grandes parties, l'une à l'échelle transnationale et l'autre à l'échelle locale, ce dernier chapitre dépasse le moment colonial, envisageant le Mzab dans le cadre de l'Algérie indépendante et les années 1960 à la lumière du moment colonial. La question du rapport entre les ibadites et le jeune Etat en est l'objet. Plus qu'un simple épilogue présentant le devenir des acteurs réformistes après 1962, il s'agit d'interroger, à partir du cas du Mzab, la mise en place des cadres politiques et administratifs de l'Algérie indépendante et sa gestion de la diversité religieuse, à partir des ibadites. Les années 1960 voient le démantèlement progressif des structures administratives et politiques coloniales et leur remplacement (ou réinvestissement) par l'Etat algérien. Sans reconnaissance officielle, la communauté politique mozabite trouve cependant, à force d'accommodements, une place dans l'Algérie. Les acteurs, les discours et les institutions réformistes, formés en contexte colonial, jouent un rôle essentiel dans ce processus de préservation d'une autonomie relative.

Rares encore sont les historiens qui passent le seuil de 1962. Après l'acmé historiographique que constitue la Guerre d'indépendance, l'histoire de l'Algérie, passée 1962, est une terre *quasi* inconnue[5]. Les sources administratives ne sont pas consultables, ce

---

[3] N'ayant plus d'imam à la tête de leur communauté depuis le X^{e} siècle, les ibadites du Mzab se privaient de ḫuṭba. Pierre CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, OPU, 1984, p. 301, n. 84. Les mosquées ibadites au Mzab n'avaient pas de minbar jusqu'à une date récente, cf. Joseph SCHACHT, « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XI, 1954, p. 11-27 ; Virginie PREVOST, « Les mosquées ibadites du Maghreb », *REMMM*, 125, 2009, p. 217-232. Sur la *ḫoṭba*, cf. Wensinck, A. J., « Khuṭba » EI^{2}, Brill Online, 2015. Article consulté le 5 avril 2015 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khutba-SIM_4352>.

[4] Ce hadith apocryphe provient d'une apologétique ancienne, valorisant les Berbères comme peuple élu. Il se trouve, terme pour terme, dans un *siyār* ibadite maghrébin du IX^{e} siècle, couramment nommé *Kitāb d'Ibn Sallām*. Sur cet ouvrage et les hadiths de promotion des Berbères, cf. Cyrille AILLET, « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial : a New Reading of Ibn Sallām's Kitāb (3^{d}/9th c.) », *in Ibadi theology : Rereading Sources and Scholarly Works*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014.

[5] Sur l'écriture de l'histoire algérienne après 1962 et ses difficultés, cf. Malika Rahal, « Comment faire l'histoire de l'Algérie indépendante ? », *La Vie des idées*, 13 mars 2012. ISSN : 2105-3030.

qui induit une rupture brutale dans le récit. La collecte de sources orales alternatives n'a pas été entreprise, aussi ce tableau se fonde-t-il davantage sur des travaux effectués par des étudiants et des chercheurs, politologues, juristes ou sociologues, dans les premières décennies de l'indépendance. Recoupés avec quelques articles de presse, ils permettent d'esquisser à grands traits le devenir du Mzab et de ses acteurs réformistes après 1962. Bien des expériences accumulées durant le moment colonial sont alors réinterprétées et le legs réformiste est considérable.

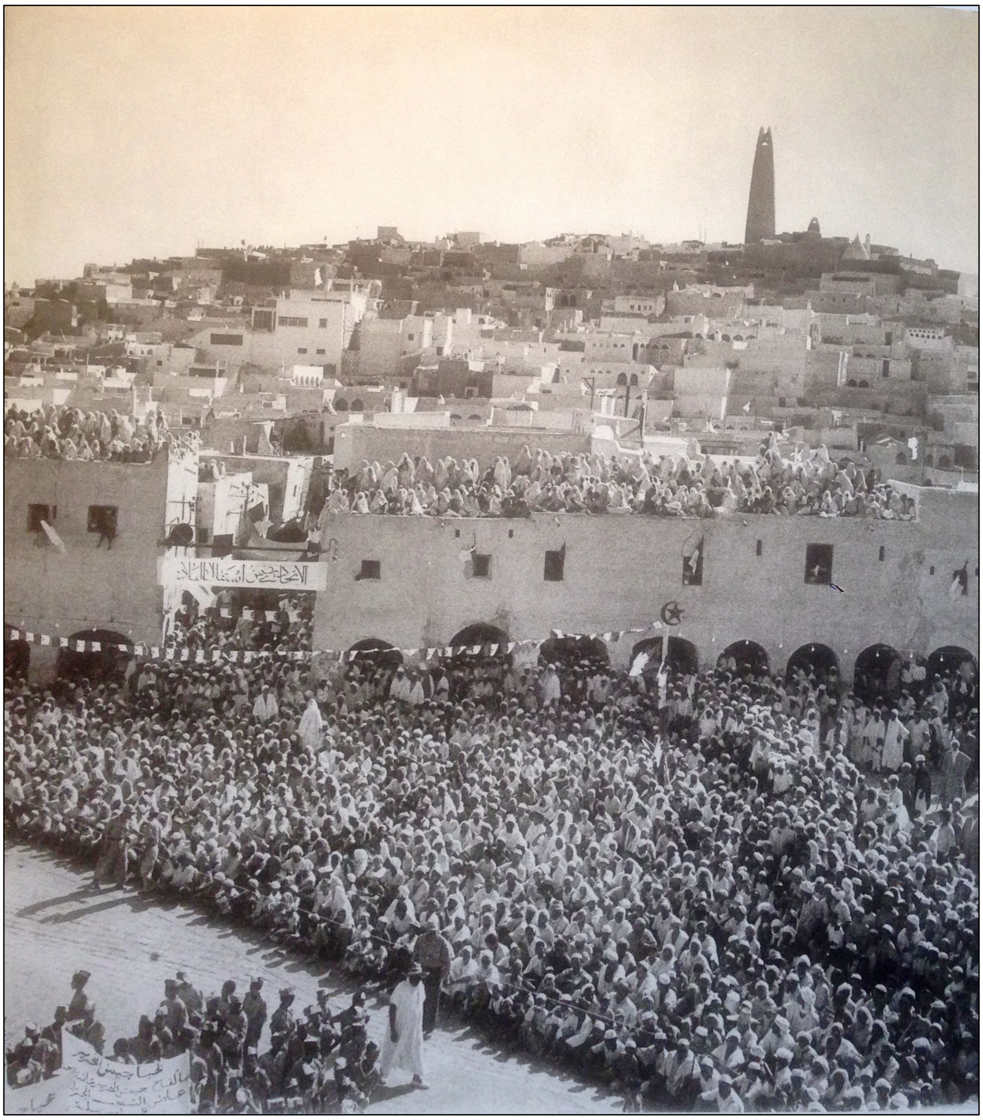


Figure 60 : « Le jour de l'indépendance à Ghardaïa », 5 juillet 1962. Source : Manuelle Roche, *Le M'zab, architecture ibadite en Algérie*, Paris, Arthaud, 1970, p. 54.

La place du marché a son visage des jours de fête : des centaines de femmes sont rassemblées sur les terrasses, tandis que les hommes, sur la place, assistent au défilé de ce qui semble être des scouts.

URL : http://www.laviedesidees.fr/Comment-faire-l-histoire-de-l.html. Julie Champrenault et moi-même avons organisé une journée d'étude à l'IISMM en juin 2012, réunissant des historiens autour de cette problématique et intitulée « Ecrire l'histoire de l'Algérie indépendante ».

Après avoir envisagé comment la communauté mozabite perdure et maintient son emprise politique sur la région, de façon informelle, nous évoquerons le devenir des oulémas réformistes et leur rôle dans l'articulation historiographique du Mzab à l'Algérie.

I. UNE COMMUNAUTE NON INSTITUEE (ANNEES 1960)

Tout amène à penser cette période comme un moment de rupture : la célébration de 1962, la rhétorique révolutionnaire du nouveau régime et le changement des sources conduisent à reproduire l'idée d'une rupture fondamentale et d'un changement total de temporalité. Une rupture majeure se produit en effet dès juillet 1962, avec l'enrôlement dans l'armée des jeunes gens de 19 à 25 ans, contre lequel les élites locales ne peuvent rien faire[6]. Cependant, cette période peut être éclairée autrement si l'on prête attention aux situations locales et à des acteurs dont le rôle n'a été, à l'échelle nationale, que de second plan. Le cas du Mzab permet d'envisager les formes de construction communautaire, gommées par le discours jacobin de l'Etat algérien.

A. Assimilation institutionnelle et résilience communautaire

1962 ne voit pas le remplacement brutal des structures coloniales. L'avènement de l'Etat FLN est relativement progressif : le remplacement des cadres institutionnels et humains de l'administration et de la politique locales s'étend sur une dizaine d'années.

1. Entre reconduction du cadre colonial et bouleversements

L'Etat algérien indépendant affirme une forte rhétorique jacobine et la volonté de construire un appareil étatique neuf et fort. Le préambule de la constitution de septembre 1963 en témoigne, qui insiste sur le fait qu'

> en mars 1962, […] en recouvrant sa souveraineté, après 132 années de domination coloniale et de régime féodal, l'Algérie se donnait de nouvelles institutions politiques nationales.

[6] Cette décision prise, selon M. Baelhadj, par le commandement de la Wilaya VI pour renforcer les troupes en marche vers Alger, suscite une grande émotion et la sourde hostilité des populations ibadites, qui s'y plient malgré tout dans un contexte troublé. Cf. Baelhadj MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie. Etude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 106-107.

Il y est aussi question d'« édification du pays » et de structures, fondées « sur le principe du centralisme démocratique »[7]. Malgré cette affirmation, le processus de centralisation et d'édification d'un Etat nouveau est loin d'être déjà effectif en termes institutionnels : le démantèlement du *patchwork* juridique et institutionnel hérité de la période coloniale et de ses multiples processus de négociation dure environ une décennie. Une dialectique s'instaure entre les nouvelles institutions – marquées du sceau de l'autoritarisme – et leur investissement par les élites mozabites, dans la continuité de la période coloniale.

Dès juillet 1962, le Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) reconduit, par une circulaire, l'ensemble de la législation applicable à l'Algérie, décision confirmée par une loi, en décembre 1962[8]. A l'échelle locale, cela signifie que les quinze départements et les 1525 communes de plein exercice que compte l'Algérie demeurent en place[9].

Deux mesures sont toutefois prises, en 1962 et 1963, qui induisent un premier changement institutionnel à l'échelle locale. Premièrement, en avril 1962, les conseils municipaux élus sont dissous et remplacés par des « Délégations spéciales » que l'Exécutif provisoire installe. Les délégués sont nommés par arrêtés préfectoraux, sur proposition des sous-préfets. Ils exercent les prérogatives des conseillers municipaux, pour une durée indéterminée, et représentent localement l'administration centrale. Le deuxième changement intervient à l'été 1963, avec une réforme qui uniformise la justice en abolissant les statuts personnels et la distinction entre juridictions ibadite et malékite. Jusqu'alors, les Algériens avaient, dans leur immense majorité, conservés leur statut personnel, lequel régissait, pour ceux résidant en Algérie, leurs état et succession[10]. Dans la logique unificatrice de la nouvelle constitution, qui affirme que « tous les citoyens des deux sexes ont les mêmes droits et les mêmes devoirs »[11]. Un décret est promulgué, le 22 juillet 1963, qui transfère les compétences des mahakmas en matière contentieuse et gracieuse aux tribunaux d'instance et met un terme

[7] Les constitutions successives de l'Algérie sont consultables sur la site internet du Conseil constitutionnel algérien : http://www.conseil-constitutionnel.dz/indexFR.htm (dernière consultation : 17 décembre 2014).
[8] Ce n'est que le 5 juillet 1975 qu'une ordonnance abroge officiellement la loi du 31 décembre 1962 qui reconduisait jusqu'à nouvel ordre la législation française en vigueur. Benjamin STORA, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance. 1962-1988*, Paris, La Découverte, 2001, p. 35.
[9] Au printemps 1962, les SAS (sections administratives spécialisées) et quelques statuts particuliers de communes sahariennes ont déjà été abolis, ce qui aboutit paradoxalement à l'uniformisation du cadre institutionnel algérien hérité de la domination française.
[10] Etienne-Jean LAPASSAT, *La justice en Algérie, 1962-1968*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 10.
[11] Constitution de 1963, article douze.

aux statuts locaux[12]. La réforme répond aussi à la nécessité de simplifier un appareil judiciaire trop complexe et coûteux à faire fonctionner.

Avant cela, la loi du 29 juin 1963 fixant l'âge minimum pour le mariage, applicable à l'ensemble des Algériens, avait déjà marqué la fin de l'exceptionnalité des mariages conclus selon le statut ibadite, laquelle était affirmée par l'article 10 de l'ordonnance de février 1959[13]. A en croire Etienne-Jean Lapassat, étudiant à Grenoble et auteur, en 1967, d'un mémoire de science politique sur la justice en Algérie dans les premières années de l'indépendance, la réforme de juillet 1963 provoque de vives réactions des cadis, qui adressent des pétitions au ministère de la Justice[14]. La question des transformations du champ légal algérien et de la suppression des juridictions de statut personnel mériterait une enquête à elle seule : certains cadis sont devenus juges d'instance ou notaires, dans le contexte de pénurie de main d'œuvre qualifiée de l'indépendance. Il est possible alors que leur long engagement dans les mahakma malékite et ibadite ait influencé leurs pratiques. Toutefois, Maurice Borrmans, à la fin de son étude sur le *Statut personnel et la famille au Maghreb*, des années 1940 aux années 1970, n'évoque aucune influence ou survivance ibadites dans son exploration de « l'esprit des pratiques judiciaires » depuis l'indépendance en Algérie[15].

De façon paradoxale, la suppression des mahakma ibadites et la dissolution des conseils municipaux rendent leur liberté aux *ğamāʻa* que l'administration coloniale avait captées et font désormais des *ḥalqa* les seules dépositaires – officieuses – de la jurisprudence ibadite. L'autonomie rendue aux *ğamāʻa* est confirmé par le redécoupage des circonscriptions : en mai 1963, afin de remédier à la pénurie de main d'œuvre qualifiée dans l'administration, le gouvernement réduit drastiquement le nombre de municipalités, qui passe de 1525 à 675. Au Mzab, les sept communes sont regroupées en deux : une pour la pentapole, Ghardaïa, l'autre unissant les deux ksour périphériques sous l'égide de Berriane. Guerrara est par la suite, dès l'automne, érigée en commune autonome. L'institution de la *ğamāʻa*, qui n'est associée qu'à un seul ksar, voit son émancipation de la structure municipale renforcée.

---

[12] Décret n°63-621 du 22 juillet 1963 portant transfert de la compétence des mahakmas de cadi en matière contentieuse et gracieuse aux tribunaux d'instance, JORA du 26 juillet 1963. Référence citée par E.-J. LAPASSAT, *La justice en Algérie, 1962-1968…*, *op. cit.*, p. 21.

[13] Maurice BORRMANS, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 1977, p. 515-517.

[14] E.-J. LAPASSAT, *La justice en Algérie, 1962-1968…*, *op. cit.*, p. 21 Il s'agit de la publication d'un « mémoire pour le diplôme d'études supérieures de science politique », soutenu à la Faculté de droit et des sciences économiques de Grenoble, en février 1967.

[15] M. BORRMANS, *Statut personnel et famille…*, *op. cit.*, p. 529-533 ; Le code de la famille de 1984 marquerait alors une inflexion puisqu'il est, selon Lucie Pruvost, très marqué par la jurisprudence malékite. Lucie PRUVOST, *Femmes d'Algérie (Société, famille et citoyenneté)*, Alger, Casbah Éditions, 2002.

A l'échelle locale, à s'en tenir aux évolutions institutionnelles, la rupture avec les structures coloniales intervient assez rapidement, entre la fin de l'année 1962 et l'été 1963. Ceci n'empêche pas les réformistes d'affirmer, pour une décennie au moins, leur emprise sur les structures politico-administratives locales.

2. L'achèvement de la conquête réformiste ?

Une attention aux acteurs montre des continuités par-delà les ruptures institutionnelles. En effet, les réformistes qui s'étaient engagés dans le jeu électoral dès avril 1948 et contrôlaient six communes sur sept depuis 1959 voient d'abord leur assise consolidée. Bayyūḍ est membre de l'Exécutif provisoire, des accords d'Evian à l'été 1962. Cette institution, qui ne parvient pas à imposer son autorité[16], lui sert toutefois à placer les siens dans l'administration locale. Muḥammad b. ʿĪsā Ḫubzī (1927-2013), fils de son ami et allié, commerçant à Biskra, ʿĪsā b. ʿAmāra Ḫubzī, est nommé sous-préfet de Ghardaïa. *Via* les délégations spéciales, nommées sur proposition du sous-préfet, les réformistes s'emparent, en avril 1962, de Béni Isguen.

Le jeu d'influence des réformistes s'affirme aussi au sein du FLN. Muḥammad Ḫubzī est élu, en septembre 1962, député de la circonscription du Mzab à l'Assemblée constituante[17], puis nommé ministre du Commerce dans le premier gouvernement de l'Algérie indépendante, le 18 septembre 1962. Ce Mozabite de Biskra doit cette ascension à la protection du colonel Muḥammad Šaʿbānī (1934-1964), commandant de la wilaya 6 de l'ALN et proche de Boumediene[18]. Dans le « dosage » du premier gouvernement, Ḫubzī est, selon Gilbert Meynier, soutenu par le colonel Šaʿbānī[19]. Leur proximité géographique et idéologique peut expliquer ce soutien. Šaʿbānī vient aussi de Biskra et tous deux se sont côtoyés dans la cellule FLN de la ville, dont ils étaient membres. Enfin, comme Ḫubzī, Šaʿbānī est aussi proche de l'AOMA, de laquelle il était membre avant de militer pour le FLN[20]. La percée de Ḫubzī garantit une certaine protection aux réformistes en 1962 : l'un d'eux, Ḥāǧǧ Ayyūb, lui succède, en septembre, comme sous-préfet, à Ghardaïa[21]. Grâce à Ḥāǧǧ Ayyūb et Ḫubzī, les

---

[16] Gilbert MEYNIER, *Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2002, p. 638-641 ; Guy PERVILLE, *Les accords d'Evian (1962). Succès ou échec de la réconciliation franco-algérienne (1954-2012)*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 119-120.

[17] Listes des députés de l'Assemblée nationale constituante sur le site internet de l'Assemblée populaire nationale algérienne (http://www.apn.dz/fr/les-membres/ancienne-legislature/liste-des-deputes-de-l-assemblee-constituante-1962). Dernière consultation : 25 mars 2015.

[18] B. STORA, *Histoire de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 9.

[19] G. MEYNIER, *Histoire intérieure du FLN…*, *op. cit.*, p. 671.

[20] *Ibid.*, p. 190.

[21] B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie…*, *op. cit.*, p. 105.

réformistes placent leurs pions et supplantent les conservateurs dans tous les rouages locaux du FLN et de l'administration[22].

L'ascension de Ḫubzī est de courte durée : il chute peu avant le gouvernement, en septembre 1963, retrouvant son mandat de député. Puis, lorsque, dans une ambiance de purge, en juillet 1964, Šaʿbānī entre en disgrâce et prend la tête d'une révolte armée[23] avant d'être arrêté, condamné à mort et exécuté « à la demande insistante de Boumediene »[24], Ḫubzī est, tout comme Ḥusayn Sāsī, autre député des Oasis, incarcéré, accusé de malversations dans un scandale autour de l'office étatique gérant le commerce extérieur algérien[25]. En plus de la chute du réseau de la wilaya 6, l'été 1964 voit éclater des soupçons à l'égard des anciennes franges modérées de la lutte anticolonialiste, l'Exécutif provisoire de 1962 et tous ceux soupçonnés de ne pas adhérer à la politique de Ben Bella. Farès, ancien président de l'Assemblée algérienne, puis de l'Exécutif provisoire, est arrêté en juillet, Ferhat Abbas placé en résidence surveillée[26]. Dans ce contexte, Bayyūḍ est assigné quelques mois à résidence à Guerrara[27].

Aussi brève que soit la carrière de Ḫubzī, elle intervient à un moment essentiel et détermine pour une décennie le personnel administratif et politique du Mzab. Le 16 mai 1963, une circulaire du ministre de l'Intérieur à tous les préfets définit les modalités de formation des délégations spéciales. Le critère officieux est la fidélité, passée et présente, au pouvoir en place. Les départements sahariens, acquis au « groupe de Tlemcen » (l'Etat-major général) dès les premiers jours de l'été 1962, bénéficient d'une relative stabilité. Par-delà la chute de Ḫubzī, l'arrondissement de Ghardaïa a le même sous-préfet et la commune le même maire jusqu'en 1971[28]. Si les structures de gouvernance sont prises en main en 1962-1963 par le pouvoir central et les structures uniformisées, les réseaux d'influence des réformistes, principalement de Bayyūḍ et Ḫubzī, dans le GPRA et le FLN jouent un rôle majeur de stabilisation du personnel administratif et politique local. Grâce à eux, les réformistes gardent le contrôle de la vie politique au Mzab pendant quasiment une décennie encore et placent

---

[22] Il semble par ailleurs que les chefs conservateurs qui avaient occupé des postes dans l'administration française sont inquiétés par le FLN, discrédités auprès de la population et se montrent extrêmement discrets. Ces dires mériteraient d'être vérifiés.

[23] B. STORA, *Histoire de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 30-31.

[24] G. MEYNIER, *Histoire intérieure du FLN…*, *op. cit.*, p. 674.

[25] La presse algérienne annonce le 6 juillet « l'arrestation d'un député des Oasis, ancien ministre du Commerce qui serait impliqué dans le scandale de l'Office national de la commercialisation (O.N.A.CO.) » cf. E.-J. LAPASSAT, *La justice en Algérie, 1962-1968…*, *op. cit.*, p. 173.

[26] *Ibid.*, p. 172-173.

[27] B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie…*, *op. cit.*, p. 106.

[28] *Ibid.*, p. 108-109.

leurs relais dans l'administration locale, même si Bayyūḍ et les Ḫubzī, du fait de leur disgrâce, se mettent en retrait dès 1964[29].

B. Une communauté officieuse

La constitution de 1963 affirme que l'Algérie « tient sa force spirituelle essentielle de l'islam », et l'érige, comme la constitution de 1976, en « religion de l'Etat »[30]. Toutefois jamais, dans les principes ou en matières juridiques, l'appartenance à l'une ou l'autre doctrine (*maḏhab*) n'est affirmée, constat qui peut être étendu à la charte de 1976[31]. De même, la diversité linguistique du pays n'est pas reconnue durant ces premières décennies de l'indépendance[32]. En dépit de son discours unitaire, l'Etat doit faire avec la diversité religieuse de l'Algérie. La minorité, linguistique et confessionnelle, mozabite se trouve dans la situation paradoxale de devoir s'adapter à ce cadre qui l'ignore tout en assumant l'héritage social et religieux autour duquel elle s'est structurée durant le moment colonial.

1. La République au Mzab

La période de reconduction de la législation applicable à l'Algérie à l'été 1962 prend fin, au plan des institutions locales, avec les réformes communales et départementales de 1967 et 1969. Une analyse témoigne de la capacité de résilience de la communauté mozabite, laquelle parvient à s'adapter à un système institutionnel et électoral apparemment très contraignant. Cette étude a été menée par que B. Merghoub, originaire de Béni-Isguen et étudiant à l'Institut d'études politiques de Paris au tournant des années 1960 et 1970. Il décrit avec précision le fonctionnement de ces institutions et des élections communales de février 1967 et générales (de wilaya) de 1969.

---

[29] L'importance, dans les années 1960, des liens politiques noués par le *leader* local des réformistes avec le FLN durant la Guerre d'indépendance est aussi repérée dans l'Aurès par F. Colonna. Ce sont eux qui permettent aux réformistes d'accomplir, au niveau local, l'œuvre culturelle entamée entre deux guerres. Fanny COLONNA, « From the Mountain Sanctuary to the Nation », *The Journal of North African Studies*, 18-5, décembre 2013, p. 725-736.

[30] Constitution de 1963, article 4 ; constitution de 1976, article 2 : textes disponibles sur le site du Conseil Constitutionnel algérien : http://www.conseil-constitutionnel.dz

[31] Sanson évoque un texte qu'il qualifie de « paraconstitutionnel », une exégèse de la charte nationale par Boumediene le 20 juin 1976, avant son vote. Il y est question du malékisme : « l'Algérie, pour sa part, adoptait un seul rite, le rite malékite ». Henri SANSON, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, éd. du CNRS, 1983, p. 135. Cette référence est toutefois assez marginale, même si elle tend à indiquer que, derrière un discours faisant fi des écoles juridiques de l'islam, l'idée d'une Algérie malékite prévaut.

[32] La langue arabe est affirmée dans les textes constitutionnels comme « langue nationale et officielle » et comme ayant été, avec la religion musulmane, « des forces de résistance efficaces contre la tentative de dépersonnalisation des Algériens menée par le régime colonial. » Préambule de la constitution de 1963.

Une perpétuation par l'élection

Une ordonnance du 18 janvier 1967 définit les organes communaux, leurs attributions et leurs règles de fonctionnement. Il est prévu que chaque commune sera dirigée par une assemblée, élue au suffrage universel. Nommée Assemblée populaire communale (APC), elle est élue pour quatre ans et désigne, en son sein, un président et des vice-présidents qui constituent l'exécutif communal, chargé d'appliquer ses décisions[33]. Les candidats (le double du nombre de postes à pourvoir) en sont nommés par le FLN, le « parti d'avant-garde », selon des critères à la fois juridiques et politiques[34].

L'étude de B. Merghoub révèle une mobilisation localement très intense, chez les ibadites comme les malékites, en dépit – et peut-être à cause – d'une campagne officielle très rapide. Les listes de candidats ne sont publiées qu'une semaine avant le scrutin, les candidats ont interdiction de mener campagne et doivent n'être présentés que par le FLN[35]. Une campagne officieuse extrêmement active a toutefois lieu,

> discrète mais efficace, dans laquelle les organisations traditionnelles ont donné toute leur mesure, en substituant aux clivages modernes de l'idéologie partisane les critères traditionnels d'ordre ethnique et confessionnel.[36]

Le terme d'« organisations traditionnelles » désigne du côté mozabite les *ḥalqa*, les *ǧamā'a* et les fractions tribales (*'ašīra*), lesquelles sont unanimes pour faire prévaloir les candidats ibadites, reléguant l'idéologie officielle au second plan, ce que Merghoub précise : « chacun des candidats était apprécié non seulement d'après ses convictions politiques, mais surtout pour ses origines familiales, religieuse, tribales, etc. »

De la description de la campagne et du scrutin ressort très clairement le réemploi par les Mozabites des expériences électorales de 1948 et 1951 : la campagne se fait par le « colportage » des opinions et des instructions, dans les lieux de réunions publics et privés, au marché et durant les réunions familiales et festives, notamment les mariages.

> On mettait à profit ces réunions pour livrer son opinion sur les candidats et sur l'aspect général de la liste proposée. On allait parfois jusqu'à recommander des candidats et en déconseiller d'autres.

---

[33] Ordonnance n° 67-24 du 18 janvier 1967, portant code communal, J.O.R.A. n° 6 du 18 janvier 1967, référence citée par B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie*..., *op. cit.*, p. 111-112.
[34] *Ibid.*, p. 119.
[35] *Ibid.*, p. 121.
[36] *Ibid.*, p. 124.

Les institutions vernaculaires et les notables donnent des consignes de vote aux électeurs et mobilisent en masse les Mozabites émigrés : selon Merghoub plus de trente autocars sont affrétés pour l'occasion, ce qui est là encore le recyclage des expériences de 1948 et 1951.

> La crainte de voir des candidats indésirables accéder au conseil municipal déterminait les électeurs à se rendre en masse aux urnes.

Le moteur de la mobilisation serait l'expression de « sentiments de particularisme ethniques et confessionnels », les pouvoirs publics ayant, selon Merghoub, « suscité des sentiments d'injustice dans l'esprit des populations qui décelaient, dans ces listes, non pas la promotion d'individus ''exceptionnels'', mais bien celle d'un groupe ethnique ou confessionnel »[37] : le FLN avait présenté 60 % de candidats malékites, provoquant le ressentiment des ibadites du Mzab. Une particularité du mode de scrutin renforce encore l'influence des fractions (*'ašīra*) et des institutions vernaculaires : la loi permet à chaque chef de famille de voter pour cinq de ses membres. Merghoub affirme clairement que cela leur a permis de se substituer aux femmes[38].

La mobilisation porte ses fruits et permet aux Mozabites de peser sur les résultats, en fonction de critères religieux et partisans : malgré des listes de candidature défavorables aux ibadites et plus encore aux réformistes, les ibadites sont très largement soutenus par les électeurs et, parmi ceux-ci, les réformistes se maintiennent à un niveau honorable, majoritaires parmi les élus ibadites[39]. Le président et les vice-présidents de la délégation spéciale de juin 1963 sont élus dans l'assemblée, puis par celle-ci dans l'exécutif communal qui, en définitive, revêt « sensiblement le même aspect qu'avant les élections »[40].

La réforme instaurant les wilayas, échelon administratif intermédiaire entre l'Etat et les communes, a lieu en mars et mai 1969. Les wilaya se voient dotées chacune d'une Assemblée populaire de wilaya (APW). Ses membres sont élus selon les mêmes modalités que ceux des APC et leurs prérogatives sont des plus réduites[41]. Le parti choisit le double du nombre de candidats à élire, soit douze candidats pour six postes à pourvoir pour la circonscription de Ghardaïa. Cette dernière recouvre les communes de Ghardaïa, Berriane, Guerrara et Metlili, fief des chaamba. Sur les douze candidats désignés, seuls trois sont ibadites : les instances du parti chargées d'investir les candidats refusent clairement de tenir

---

[37] *Ibid.*, p. 132.
[38] *Ibid.*, p. 124.
[39] Les ibadites, qui représentaient 40% des candidats, représentent 82% des élus de l'assemblée communale. 85% des candidats réformistes sont élus et ils représentent 24% de l'assemblée, alors qu'ils n'étaient que 13% des candidats proposés. *Ibid.*, p. 128-129.
[40] *Ibid.*, p. 131.
[41] *Ibid.*, p. 134-135.

compte des variables religieuses et linguistiques locales. La participation est moindre qu'aux municipales, mais les trois candidats ibadites sont élus, signe encore de la pérennité des clivages ethniques parmi les populations de la région. La description fouillée donnée par Merghoub montre aussi, dans le détail des votes par commune, le maintien du clivage entre réformistes et conservateurs, lequel affecte le scrutin[42].

Les acteurs politiques mozabites réinvestissent dans les nouvelles institutions des pratiques politiques qui avaient cours durant les dernières décennies de la colonisation. Les avis des notables et des institutions vernaculaires prévalent toujours et façonnent l'unanimisme d'une communauté qui cherche à défendre sa maîtrise de ce qu'elle juge être son territoire. Henri Sanson (1917-2010), jésuite et sociologue algérien, écrivant au début des années 1980, constate que l'APC de Ghardaïa est « composée présentement, malgré les désignations du Parti, uniquement d'ibadites »[43]. L'Etat central est manifestement obligé de transiger avec les pratiques locales. Ce fait se vérifie en ce qui concerne la révolution agraire, lancée en 1971, mais appliquée de façon marginale au Mzab : « sur 120 000 palmiers qui existent, seulement 10 000 appartiennent en 1981 au secteur d'Etat, soit 49 ha sur 1066 ».[44] Une communauté politique perdure et se réinvente de façon officieuse, à l'ombre des non dits de la législation.

Le Mzab ne connaît pas d'insurrection après l'indépendance, contrairement à la Kabylie et l'Aurès. La réactivation d'institutions et de mécanismes politiques vernaculaires que Jeanne Favret-Saada observe dans ces deux régions n'en a pas moins lieu au Mzab, même si ce n'est pas pour prendre les armes. L'anthropologue interprète la mobilisation militaire des institutions vernaculaires contre l'Etat non pas seulement comme une résistance à la pénétration de ce dernier, par « traditionalisme », mais comme l'expression d'une « demande d'Etat ». Les insurgés chercheraient à participer au pouvoir et à attirer son attention, attendant la mise en œuvre de plans de développement et feraient valoir ces aspirations politiques par le biais de leur organisation segmentaire[45]. Sans insurrection, c'est aussi par le biais de leurs

---

42 *Ibid.*, p. 138-141.

43 H. SANSON, *Laïcité islamique…*, *op. cit.*, p. 143. Sur le P. Sanson, se référer au petit livre d'hommage que lui consacre Mehenni AKBAL, *Père Henri Sanson s.j. Itinéraire d'un chrétien d'Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

44 Achour Cheurfi, El Moudjahid, 26 janvier 1981, référence citée par H. SANSON, *Laïcité islamique…*, *op. cit.*, p. 143. La lecture des travaux réalisés au sujet de la révolution agraire invite à relativiser l'exception que représenterait le Mzab : seul 10% des propriétés privées sont étatisées à l'échelle du pays. Cf. B. STORA, *Histoire de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 50-52 ; François BURGAT et Michel NANCY, *Les villages socialistes de la révolution agraire algérienne : 1972-1982*, Paris, Ed. du CNRS, 1984.

45 cf. Jeanne FAVRET-SAADA, « Le traditionalisme par excès de modernité », *in Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, St-Denis, Bouchène, 2005, p. 33-62 ; cet article est discuté par Alain MAHE, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX^e-XX^e siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, St-Denis, Bouchène, 2002, p. 434-444.

structures vernaculaires que les Mozabites participent à la construction de l'Etat algérien, lequel n'y substitue pas ses propres rouages. Par rapport à l'interprétation de J. Favret-Saada, très centrée sur le fait tribal, le cas du Mzab montre le rôle joué, à travers le magistère et le droit, par le fait religieux dans le fonctionnement de la communauté et sa réactivation postcoloniale.

2. Une existence de fait

Sans raison officielle, la communauté mozabite existe *de facto* dans les interstices d'une législation jacobine et égalitaire. Sanson évoque, à propos de la place des ibadites dans l'Algérie indépendante, une « intégration à franchise », qui lui permet de désigner la combinaison paradoxale entre, d'une part, l'intégration institutionnelle et administrative de la région et, d'autre part, les libertés laissées aux ibadites en matières éducative et cultuelle[46]. L'expression paraît cependant discutable : aucune franchise n'est concédée aux ibadites, dont le statut et les droits ne font pas l'objet de textes particuliers. Les Mozabites sont des Algériens de plein droit, des citoyens comme les autres à l'égard de « la loi [qui] est la même pour tous, qu'elle protège, qu'elle contraigne ou qu'elle réprime »[47]. Il n'y a pas de définition, ni d'institutionnalisation des rapports entre majorité malékite et minorité ibadite. Cette situation semble résulter d'un mélange complexe, dans l'idéologie prônée par le FLN, entre le désintérêt des cadres marxistes pour le fait religieux et le discours unitarien du réformisme de l'AOMA. La loi ne peut toutefois rien contre la perpétuation officieuse des institutions vernaculaires et l'influence locale des notables, ou au sein même des instances décisionnelles.

La perpétuation officieuse des institutions vernaculaires

Les institutions vernaculaires demeurent, hors de tout cadre légal. Les biens habous ibadites n'avaient pas été intégrés au domaine de l'Etat durant la colonisation[48]. Mais, alors que « les habous restés hors du contrôle de l'Etat français » et « les habous passés à l'indépendance sous la gestion du ministère du culte » ont été intégrés, par décret du 1er septembre 1964, au domaine de l'Etat[49], les biens habous ibadites demeurent dans les faits gérés par les mosquées

---

[46] H. SANSON, *Laïcité islamique...*, *op. cit.*, p. 141.
[47] Constitution de 1976, article 40.
[48] Comme cela a été exposé au chapitre I.
[49] Henri SANSON, « Statut de l'islam en Algérie », *in Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p. 104. La gestion des habous nationalisés est confiée au ministère des Habous, dont le nom change en 1970 pour devenir ministère de l'Enseignement fondamental et des Affaires religieuses.

ibadites du Mzab[50]. Ces dernières ne dépendent pas du ministère des Habous[51]. Les imams ibadites et *‘azzāba* ne sont pas salariés de l'Etat[52], contrairement au reste des imams d'Algérie. Si en droit il n'y a plus de habous « libres », ni de mosquées « libres » en Algérie après 1964, les ibadites échappent *de facto* à cette mainmise et se voient assignés cet espace de non droit comme marge d'autonomie.

A cette existence dans les interstices du droit correspond l'influence toujours prégnante des *‘azzāba*, qui, dans la continuité du moment colonial, existent sans statut légal et jouissent d'une grande autorité dans les ksour. Les témoignages contemporains abondent en ce sens, comme par exemple dans un entretien entre Cuperly et Abū al-Yaqẓān, en mars 1971, dans lequel le cheikh évoque les *ḥalqa* mais aussi « le *maǧlis* supérieur de ‘Ammī Sa‘īd, dont le cheikh Bayyūḍ est le Président »[53]. Les *‘azzāba* continuent d'exercer les prérogatives : laver les morts, gérer les habous, enseigner, prêcher, contrôler la morale publique et la police, en accord avec les *ǧamā‘a*, elles aussi toujours vivaces et hors de tout statut.

Ce fait n'est pas propre au Mzab, comme le remarque Sanson.

> Dans nombre de communes rurales d'Algérie aujourd'hui, les familles maraboutiques et les anciennes *djemâa*, par exemple, perdurent sous forme de pouvoirs devenus parallèles, mais nullement négligeables.[54]

Pour la Kabylie des années 1960 et 1970, Alain Mahé affirme aussi que « malgré la condamnation officielle des institutions traditionnelles, les élus locaux des APC pouvaient difficilement […] ignorer et négliger les traditions municipales de leurs propres villages […] et furent obligés de composer avec leurs représentants »[55]. Un article de l'anthropologue Judith Scheele, sur les liens entre la justice du *qāḍī* et les assemblées de village au Touat, révèle également la persistance de ces institutions vernaculaires dans les premières décennies de l'indépendance, et d'autres continuités encore[56]. Dans le cas du Mzab, l'influence des *ḥalqa* est tout-à-fait considérable. C'est ce qui ressort du témoignage livré par Bayyūḍ à

[50] H. SANSON, *Laïcité islamique*..., *op. cit.*, p. 146 La direction des affaires religieuses de la wilaya de Laghouat puis de celle de Ghardaïa ne gèrent que les biens malékites. Ceci explique notamment que les institutions ibadites aient conservé l'entier contrôle de leurs archives.
[51] *Ibid.*, p. 105.
[52] Pierre CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52.
[53] Doc. X-107 Pierre CUPERLY, « Entrevue avec le cheikh Abū al-Yaqẓān dans sa maison à Guerrara, dimanche 7 mars 1971 », CCDS, Ghardaïa.
[54] H. SANSON, *Laïcité islamique*..., *op. cit.*, p. 143.
[55] Sur cette question, cf. aussi A. MAHE, *Histoire de la Grande Kabylie*..., *op. cit.*, p. 458 ; Alain MAHE, « La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine », *in* Hosham DAWOD (éd.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 201-236.
[56] Judith SCHEELE, « Councils without Customs, Qadis without States: Property and Community in the Algerian Touat », *Islamic Law and Society*, 17-3, 1 novembre 2010, p. 350-374.

Cuperly en mars 1971. Il éclaire des continuités notables avec le moment colonial. Au père blanc qui lui demande si, « depuis l'indépendance, le Conseil religieux[57] a […] un droit de regard sur les affaires civiles (*al-šu'ūn al-madaniyya*) ? », Bayyūḍ expose que « le peuple » a recourt « aux avis (*ārā'*) et aux orientations (*tawǧīhāt*) des gens de la mosquée (*aṣḥāb al-masāǧid*), c'est-à-dire des hommes de religion (*riǧāl al-dīn*), ceux surtout dans lesquels il reconnaît la compétence tant au plan religieux qu'au plan temporel (*al-waǧha al-dunyāwiyya*) »[58]. Il décrit les *'azzāba* comme « au courant de tout » et compétents même dans les affaires publiques : « En ce qui concerne l'organisation civile (*al-niẓām al-madanī*), [les hommes de religion] émettent des avis (*ārā'*) qui ont leur valeur et méritent d'être pris en considération, même si, aujourd'hui, existent des Conseils Municipaux ».

A l'échelle locale, l'administration, présentée comme « l'autorité civile extérieure », a « besoin de l'autorité religieuse » pour appliquer ses décisions. Le cheikh évoque sa propre expérience de *'azzāba*, avant et après 1962 : l'indépendance ne semble pas avoir eu d'effet sur l'emprise des *'azzāba*.

> Après l'indépendance, lorsque la municipalité (*al-baladiyya*) veut réaliser un projet à l'heure actuelle, un travail collectif par exemple, elle a besoin de la mosquée. Supposons que la mosquée ait décrété une opération d'assainissement : toute la population devra répandre du DDT ou du mazout sur l'eau pour tuer les moustiques et les autres insectes. Si l'appel ne se fait pas dans la mosquée et si le cheikh de la mosquée ne [lance pas lui-même un appel à la population] il ne viendra qu'un petit nombre [des gens réquisitionnés].

La mosquée serait ainsi un relais et un appui pour la municipalité, mais aussi pour le médecin et pour la gendarmerie : « Un appel par haut-parleur ne suffit pas sans la mosquée. »

Le cheikh explique le fait que les « ordres et directives de la mosquée sont suivis massivement », par l'attachement du « peuple » aux *'azzāba*[59], mais aussi, de façon implicite, par le caractère étranger selon lui de l'autorité civile, opposé au caractère endogène – et donc légitime à ses yeux – du système des *'azzāba* : « si l'ordre leur vient de l'extérieur, ils ne le prennent pas au sérieux et le reçoivent sans en faire grand cas. »

La suppression de la justice de statut personnel ibadite renforce les fonctions juridiques officieuses des *'azzāba* : Bayyūḍ décrit des procédures de recours aux *'azzāba* et d'arbitrage, qu'il qualifie de « tribunaux (*maḥākim*) » « facultatifs (*baqayya al-umr iḫtiyāriyān*) » et qui, selon lui, « aident encore beaucoup à régler les litiges ». Il estime que

---

57 Cuperly utilise le terme « *al-maǧlis al-dīnī* », qui désigne la *ḥalqa* des *'azzāba*.

58 P. CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) »..., *op. cit*.31-33 (arabe) et 45-47 (traduction française).

59 « Le peuple ne conçoit pas sa vie sans le maintien de cette organisation (al-niẓām) » *Ibid*., p. 31.

« le plus grand nombre est ainsi tranché avec la plus grande facilité, sans qu'il faille verser le moindre dinar ou dirham. » Ces façons de faire garantissent la concorde, évitant que, « portés devant les tribunaux, les procès nourrissent bien des ressentiments ». Là encore il livre son expérience personnelle, les exemples qu'il donne étant des litiges de voisinage, des vols, des questions matrimoniales, telle qu'« une épouse qui réclame son droit vis-à-vis de son époux qui néglige de lui donner l'argent nécessaire[60] ».

Une enquête plus poussée serait nécessaire pour évaluer l'impact réel des institutions vernaculaires sur les populations et la réalité de la dépendance des pouvoirs administratifs à leur égard. La convergence des témoignages permet toutefois d'établir la pérennité de l'influence des *ḥalqa* au Mzab après 1962. Cette influence n'est pas que le fait des réformistes : un article publié en 1981 par Slimane Chikh, permet d'établir, à partir d'une délibération des *'azzāba* de la mosquée de Béni Isguen, que les *ḥalqa* conservatrices gardent des prétentions comparables[61].

La capacité de résilience de la communauté mozabite, notamment sa capacité à maintenir un contrôle ou, tout du moins, une influence sur les institutions locales doit beaucoup aux oulémas réformistes.

II. LES FONDEMENTS D'UNE CONTINUITE

Les oulémas réformistes se replient progressivement, dans les années 1960, sur leurs fonctions cléricales et éducatives. Ils parviennent toutefois à maintenir intacte leur influence, notamment *via* le réseau institutionnel et associatif construit en contexte colonial. Ils œuvrent enfin, à écrire leur histoire et à l'articuler à la geste nationale algérienne.

A. Un réseau et des acteurs d'influence

1. Le repli des oulémas vers leur charisme religieux et l'éducation

La stabilité des institutions vernaculaires se nourrit de celle des élites réformistes, et inversement. En effet, si les réformistes doivent céder les premières places en politique dès 1964, ailleurs, ils restent en place. Ce fait est frappant dans le domaine éducatif : les écoles

---

[60] P. CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) »..., *op. cit.* Texte en arabe, p. 35-35 ; traduction française, p. 48-49.

[61] Universitaire, recteur de l'Université d'Alger puis diplomate, Slimane Chikh est le fils de Mufdī Zakariyā Slimane CHIKH, « Ibadisme et Société : la délibération des Azzaba de Beni-Isguen (27 Ramadhan 1899 - 20 août 1979) », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, p. 165-186.

réformistes fondées entre les années 1930 et 1950 perdurent et leurs cadres se maintiennent en fonction, ou son recrutés au sein des mêmes lignages, au moins jusqu'aux années 1980. Cheikh ʿAddūn et Muḥammad Bayyūḍ, fils aînés du cheikh, dirigent l'institut et la madrasa *al-Ḥayāt* à Guerrara, tandis que le cheikh Bakillī dirige l'école *al-Fatḥ* à Berriane, et Ḥammū Faḫḫār et Ṣāliḥ Bābakir l'institut *al-Iṣlāḥ* à Ghardaïa.

Une étude des acteurs réformistes après 1962 serait à entreprendre. Selon Merghoub, les élèves des réformistes, bien formés, se seraient intégrés dans l'enseignement public à la faveur de l'arabisation[62], ce qui explique peut-être l'absence de renouvellement des cadres. L'idée revient souvent dans les conversations au Mzab que le choix fait par les oulémas durant la colonisation de promouvoir la langue arabe dans leurs écoles aurait contribué à la promotion d'élites fonctionnelles ibadites, les jeunes élèves arabisés s'étant facilement intégrés dans les administrations arabisées.



Figure 61 : Les cheikhs Bayyūḍ, Abū al-Yaqẓān et ʿAddūn à l'institut *al-Ḥayāt*, s.d. Source : CCDS.

Sur ce cliché, pris au tournant des années 1960 et 1970[63], figurent, de gauche à droite, les cheikhs Bayyūḍ, Abū al-Yaqzān et ʿAddūn. Le vieillissement des responsables réformistes est ici manifeste.

[62] B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie*..., *op. cit.*, p. 107.

[63] Abū al-Yaqẓān meurt en 1973. En 1971, il est déjà paralysé, Cuperly le note lors de sa visite en mars 1971. Cf. doc. X-107 P. CUPERLY, « Entrevue avec le cheikh Abū al-Yaqẓān dans sa maison à Guerrara, dimanche 7 mars 1971 »..., *op. cit.*

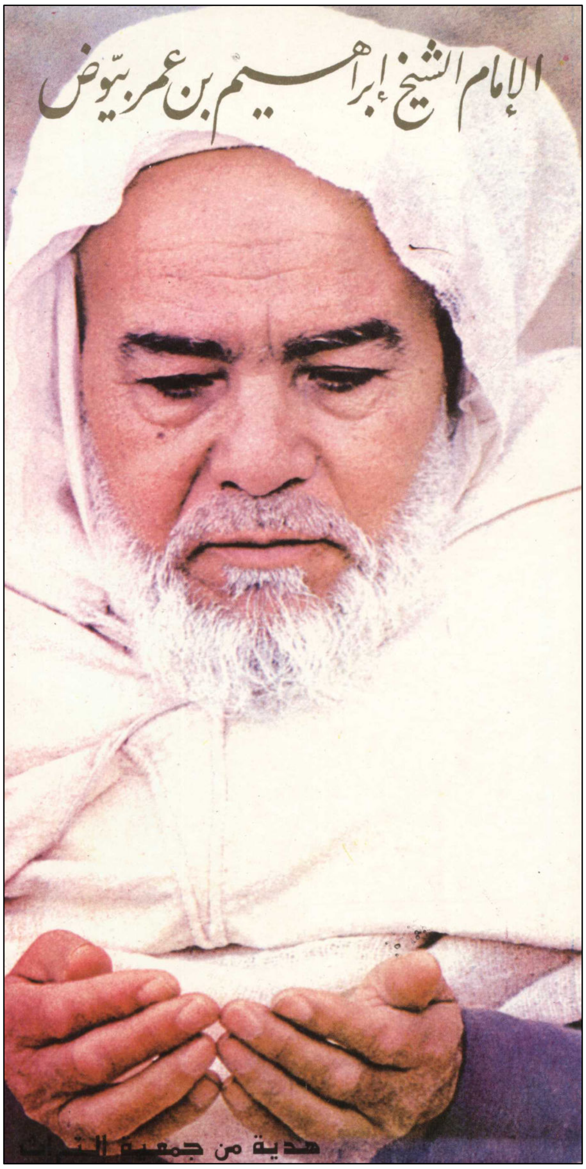


Figure 62 : *L'imam cheikh Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ*, s.d. Source : CCDS.

Cette image, très répandue au Mzab, date des années 1970. Elle tranche sur le cliché des années 1930. Par sa barbe blanchie, son vêtement immaculé de *'azzāba*, ses mains ouvertes dans un geste d'action de grâce, Bayyūḍ soigne son charisme religieux. C'est cette représentation de chef spirituel et de figure tutélaire des Mozabites qui prévaut aujourd'hui.

Pour ce qui est de Bayyūḍ, après la fin d'une période de soupçon, il investit davantage son magistère – et soigne sa figure – de religieux : chef des *'azzāba* de Guerrara, devenu en 1963 chef du *maǧlis* 'Ammī Sa'īd[64], le conseil de toutes les *ḥalqa* du Mzab, il est souvent nommé « chef spirituel de la communauté ibadite du Mzab », ainsi que Cuperly le présente, en ouverture de leur entretien avec lui, insistant sur sa figure de pasteur[65].

---

[64] Ibrāhīm b. 'Umar BAYYUḌ, *'Amālī fī-l-ṯawra*, Guerrara, Ǧam'iyyat al-turāṯ, 1990, p. 17.

[65] P. CUPERLY, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) »..., *op. cit.*, p. 40.

> Actuellement, il ne cesse, par son enseignement, sa prédication, son animation spirituelle, ses visites fréquentes des communautés mozabites, de promouvoir la vie culturelle et religieuse des ibadites algériens.

Son magistère n'est plus contesté que par quelques *'azzāba* de Ghardaïa, Béni Isguen et, sans doute, Bou Noura, mais dont le magistère est de moins en moins suivi et qui peine à s'opposer aux réformistes. Bayyūḍ fait sienne la légitimité historique des *ḥalqa*. Dans l'entretien avec Cuperly, il insiste sur la continuité entre les *ḥalqa* « apparues au Jebel Nefussa et à Wārğlān après l'écroulement (*inqirāḍ)* de l'Etat rostémide » et celles de l'époque contemporaine, évoquant une *ḥalqa* atemporelle de douze membres. Passée 1962, les ressources de la mémoire communautaire servent toujours à la réinvention des institutions et à l'actualisation de leur pouvoir[66].

Les *leaders* réformistes demeurent à la tête de structures – associations ou *ḥalqa* – qui ont fait la preuve de leur efficacité en contexte colonial et sont réemployées dans l'Algérie indépendante. Ces structures sont le lieu d'existence de la communauté, un espace d'autonomie fragile, construit, dans les interstices d'une législation non appliquée.

2. Un réseau associatif et scolaire communautaire

Le réseau associatif que les réformistes ont constitué durant la période coloniale constitue l'un des fondements majeurs de l'existence officieuse de la communauté. Le journaliste Achour Cheurfi note, en 1981, dans le journal officiel francophone *El Moudjahid*, que les associations privées mozabites prospèrent : scouts ibadites, « rossignols Rustumides (*balābil al-rustumiyya*) »[67] dédiés au chant *a capella*, associations sportives, alors même que les actions promues par la « Révolution culturelle » ne prennent pas, que « rien ne se fait » à la Maison de la Culture et des Sports de Ghardaïa et qu'y « dorment, à défaut d'un local, les mille ouvrages offerts par le Ministère de l'Information et de la Culture à la commune »[68].

Un espace particulièrement important pour la communauté, à la fois comme lieu de formation, de transmission de la doctrine (*maḏhab*) et de socialisation, est le tissu scolaire, en grande partie bâti et préservé par les réformistes. L'exemple de leurs écoles, étudié par Cuperly dans un document manuscrit inédit, montre la pérennité des structures réformistes

---

[66] Pierre CUPERLY, « Entretien avec le Cheikh Bayyūḍ », Texte préparatoire à l'« Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ », Etudes Arabes, 30, 1972, 26-52. Archives du CCDS, Ghardaïa.

[67] Des manifestations organisées par cette association sont mentionnées à deux reprises par Slimane CHIKH, « Hommage à Abū al-Yaqzān », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 18, 1980, p. 1035-1037 ; S. CHIKH, « Ibadisme et Société : la délibération des Azzaba de Beni-Isguen (27 Ramadhan 1899 - 20 août 1979) »..., *op. cit.*

[68] Achour Cheurfi, *El Moudjahid*, « la culture à Ghardaïa », 23-24 janvier 1981, référence citée par H. SANSON, *Laïcité islamique*..., *op. cit*., p. 143. Cet article est publié en feuilleton, du 21 janvier au 11 février 1981. Sanson explique que l'article a suscité nombre de réactions indignées de lecteurs mozabites et suggère qu'il s'agit d'une attaque contre les institutions vernaculaires, un mois après la mort du cheikh Bayyūḍ. *Ibid*., p. 134.

nées dans la colonisation et leur rôle dans la construction de l'espace communautaire[69]. La politique scolaire algérienne dans les années 1960 et surtout 1970 est, dans la droite ligne du discours d'assimilation, celle d'une école unique et confessionnelle, musulmane, ce qui implique la disparition de toutes les structures d'enseignement privées. Les médersas libres du réseau de l'AOMA ont été captées par l'Education nationale en octobre 1962, puis les écoles coraniques ont été rattachées au ministère des Habous par un décret de janvier 1964[70]. Les dernières écoles privées, notamment catholiques, sont nationalisées par ordonnance, en mai 1976[71]. Aucune de ces trois décisions n'est appliquée au Mzab, Sanson disant de la dernière qu'elle y est « en sursis d'application ». Il rapporte à ce propos ce qui se raconte aussi aujourd'hui au Mzab : « une délégation de la communauté ibadite s'est rendue à la Présidence de la République qui lui a accordé verbalement un ''sursis scolaire'' dont le terme n'a pas été fixé.[72] » Comme pour les habous et les mosquées, aucun texte ne vient établir précisément le statut de ces établissements, qui existent dans une durable précarité.

Les jeux d'influence et les processus de négociation entre la communauté et le pouvoir central, ici suggérés, sont, dans le cas des écoles et des habous, comme dans celui des institutions locales en 1962-1963, le fait des réformistes : les relations anciennes qu'ils ont établies avec les réseaux de l'AOMA sont décisives. Lorsque les habous sont nationalisés, sous la présidence de Ben Bella, le ministre des habous est Tawfīq al-Madanī. Ce dernier a bien connu Abū al-Yaqẓān et d'autres réformistes mozabites à Tunis dans les années 1910-1920[73]. En 1976, il est établi qu'en matière d'affaires religieuses, juridiques, et éducatives, l'influence des anciens membres de l'AOMA a été très grande[74]. Dans son étude sur les politiques linguistiques au Maghreb, Gilbert Grandguillaume établit une typologie de la population algérienne en fonction de son rapport à l'Etat et de sa maîtrise linguistique. Parmi les quatre « couches » qu'il décrit, il mentionne, dans « la couche qui détient l'Etat », la sous-catégorie de « ceux qui contrôlent les appareils idéologiques islamiques », caractérisée selon lui « par un parcours et des options idéologiques spécifiques », qui sont ceux de l'AOMA.

> Cette formation purement arabe est en quelque sorte la marque et le point de ralliement de ceux qu'on appelle en Algérie « les arabisants ».

---

[69] Pierre CUPERLY, « Notes sur l'éducation ibadite et l'intégration institutionnelle », Ghardaïa, s.d.
[70] H. SANSON, *Laïcité islamique…*, *op. cit.*, p. 105.
[71] *Ibid.*, p. 161-162.
[72] *Ibid.*
[73] Cf. chapitre II de cette thèse. Il en témoigne dans ses mémoires, ainsi que lors d'une cérémonie organisée en hommage à Abū al-Yaqẓān en 1979 : Aḥmad Tawfīq AL-MADANI, *Ḥayāt Kifāḥ (muḏakkirāt), vol. 1, fī Tūnīs (1905-1925)*, Alger, SNED, 1976 ; S. CHIKH, « Hommage à Abū al-Yaqzān »…, *op. cit.*
[74] La thèse en cours, à l'INALCO, de Charlotte Courreye porte précisément sur ces réseaux

Les structures administratives investies par cette catégorie sont celles qui ont été arabisées : le ministère des Habous, « qui a permis à Tawfiq al-Madani et à ses successeurs de réimplanter le courant des ‘ulama, par l'édification de mosquées et d'Instituts islamiques », et les domaines arabisés de l’enseignement. Ils ont permis, selon lui, « l’ascension sociale de certains militants du mouvement »[75]. Ces réseaux auraient ainsi préservé les espaces d’autonomie des ibadites.

En janvier 1981, un journaliste d’*El Moudjahid* dénonce le fait qu’« à Ghardaïa, la dualité dans l'enseignement existe encore. Parallèlement à l'école publique, il y a l'école privée, […] les tenants de l'enseignement privé ne s'en cachent pas »[76]. Auparavant, dans les années 1970, Cuperly note qu’il existe au Mzab « deux types d’écoles privées : celles de filles, et les écoles coraniques de rite ibadite ». Ces dernières « se donnent pour complémentaire de l’école publique », mais elles vont jusqu’au baccalauréat. Selon lui, les médersas serviraient, hors des horaires de l’école publique, de lieu de formation religieuse et culturelle ibadite pour les garçons. Ces derniers y apprendraient non seulement le *Coran* et la grammaire, mais la *‘aqīda* d’al-Ǧīṭālī et « l’histoire de l’ibadisme ». Les filles sont, selon le missionnaire, accueillies durant les horaires officiels, leur scolarisation dans l’enseignement public restant un obstacle infranchissable pour bien des familles ibadites[77]. Le premier point mériterait vérification : les instituts *al-Ḥayāt* et *al-Iṣlāḥ*, au moins, ont continué à proposer pour les garçons des cursus complets, concurrents de ceux des écoles d’Etat. Les oulémas responsables de ces écoles parviennent à préserver la non-mixité, fondamentale à leurs yeux. Ils transmettent aussi de la sorte les bases du *maḏhab*, ce que Cuperly résume de la sorte :

> le type de formation donnée au long du cursus, et les institutions propres concourt à former un homme enraciné dans sa tradition historique, culturelle, religieuse, une personnalité apte à résister aux forces de désintégration. Il connaît son passé, sa *‘aqīda*, ses rites.[78]

Dans l’enseignement comme ailleurs, l’espace de la communauté est informel et n’est nullement le fruit d’une réflexion de l’Etat sur la diversité religieuse et sur les conditions de sa préservation. Aussi la conclusion de Sanson, selon lequel

---

[75] Gilbert GRANDGUILLAUME, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, p. 150-151.

[76] Achour Cheurfi, El Moudjahid, « La culture à Ghardaïa », 23-24 janvier 1981, référence citée par H. SANSON, *Laïcité islamique…*, *op. cit.*, p. 144. Jusqu’à ce que l’enseignement privé retrouve un statut en Algérie, dans les années 2000, et que les écoles mozabites passent alors des contrats avec l’Etat, elles ont pu exister sans véritable statut officiel.

[77] CCDS/Doc X-36 P. CUPERLY, « Notes sur l’éducation ibadite et l’intégration institutionnelle »..., *op. cit*.

[78] CCDS/Doc X-36 *Ibid*.

> il y a dans les textes officiels, assez de jeu pour que l'ibadisme trouve sa place, au sein de dispositions constitutionnelles confessionnellement assez générales[79]

paraît bien optimiste. A l'idée, par lui défendue, que « l'intégration religieuse n'a empêché ni la liberté du culte, ni la liberté de l'enseignement religieux, ni la liberté du statut juridique personnel »[80], il paraît plus exact de situer la politique de l'Etat algérien entre l'intégration, affichée et une forme, officieuse, d'organisation de la coexistence[81]. En effet, le discours est celui d'une assimilation à une majorité comprise comme constituant l'ensemble des citoyens, alors même que, dans la pratique, une place précaire est assignée aux ibadites, dans les interstices de la législation. Une certaine autonomie leur est laissée pour ce qui concerne la religion, sa pratique et les prescriptions qui en découlent, ainsi que l'organisation interne de la communauté. Cette forme de coexistence n'est pas uniquement le fait de choix imposés par l'Etat : elle rencontre une partie du processus de réflexion et d'engagement des réformistes en faveur d'un rapprochement (*taqrīb*) avec la majorité sunnite et d'allégeance à la nation algérienne telle que l'AOMA puis le FLN l'ont envisagée.

B. L'allégeance réformiste à la nation : une affaire d'historiographie

Depuis les années 1920-1930, un travail historiographique a été mené par certains oulémas réformistes, en vue de penser la place des Berbères dans la nation algérienne, telle que l'AOMA l'élaborait alors, mais aussi pour rendre possible le rapprochement confessionnel entre ibadites et sunnites. Au Mzab, ce travail a principalement été entrepris par les cheikhs Abū Isḥāq, Abū al-Yaqẓān et Bakillī[82]. Ces réflexions, élaborées durant la période coloniale, trouvent toute leur pertinence après l'indépendance de l'Algérie. Elles fournissent aux Mozabites des outils pour penser leur place dans le pays et son histoire, alors même que l'idéologie officielle fait prévaloir l'idée d'une Algérie arabe et musulmane et gomme toute référence à la langue ou à la culture berbère[83]. Un certain nombre de ces schèmes historiographiques sont repris et poussés au bout de leur logique par certains réformistes qui construisent un discours d'allégeance à la nation et repensent *a posteriori* le sens de leur engagement.

---

[79] H. SANSON, *Laïcité islamique…*, *op. cit.*, p. 145.
[80] *Ibid*.
[81] Je reprends ici deux catégories de la typologie des « formes de la relation entre majorité et minorité » proposée par Isabelle RIVOAL, « Minorité religieuse », *in* Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 718-725.
[82] Ces questions ont été vues aux chapitres II et III.
[83] Les textes officiels ne font aucune référence aux Berbères. La charte d'Alger de 1964 affirme, par exemple, que « le caractère arabo-musulman demeure […], le fondement de la personnalité algérienne ». Aucune référence à l'amazighité ou à l'Afrique n'est introduite dans les textes officiels avant la constitution de 1996.

1. Comment penser le Mzab algérien ?

Le principal artisan de cette réécriture est le cheikh Dabbūz. A l'en croire, il se serait lancé dès 1952, peu de temps après son retour du Caire, dans des recherches sur l'histoire de la renaissance (*nahḍa*) de l'Algérie[84]. C'est pourtant par un ouvrage en trois volumes sur l'*Histoire du grand Maghreb* (*Ta'rīḫ al-Maġrib al-kabīr*) aux périodes antique et médiévale que commence son travail. Publiée en 1963 et 1964, cette œuvre d'envergure reprend des thématiques déjà développées dans les articles de la presse mozabite de l'entre-deux-guerres. Il s'agit de fournir aux écoles réformistes du Mzab, mais aussi à l'ensemble des lettrés arabisants en Algérie, un récit de l'histoire du pays dans lequel les ibadites et le Mzab trouveraient pleinement leur place. Le cheikh raisonne encore à une échelle maghrébine, absente de ses œuvres suivantes. Est-ce une répercussion du refroidissement des relations avec la Tunisie en 1963 et, surtout, des luttes avec le Maroc[85] ? Ce souci de penser la place des ibadites du Mzab, cette fois dans le seul cadre de l'Algérie, l'anime aussi dans ses deux autres œuvres : *La renaissance bénie de l'Algérie moderne*[86] et *Les portes paroles de la réforme en Algérie*[87].

L'œuvre de Dabbūz est, dans son ensemble, inscrite dans la lignée des écrits historiques nationalistes de l'entre-deux-guerres, notamment de Mubārak al-Mīlī (1889-1945) et Aḥmad Tawfīq Al-Madanī (1898-1983), lesquels ont pensé l'histoire antique de l'Algérie et la place qu'y tiennent les Berbères[88]. Le premier publie, en 1928 et 1932 une *Histoire de l'Algérie dans les temps anciens et modernes*[89], en deux volumes. Le second publie en 1932 le *Livre de l'Algérie*[90]. Cette filiation est caractéristique de l'historiographie arabophone postcoloniale, « dans une mesure non négligeable tributaire du type de rapport à l'histoire qui

---

[84] Muḥammad 'Alī DABBUZ, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975)*, Constantine, Al-maṭba'a al-ba'ṯ, 1974, vol. 1/5, p. introduction.

[85] Sur la Guerre des sables, entre le Maroc et l'Algérie à l'automne 1963, cf. B. STORA, *Histoire de l'Algérie…*, *op. cit.*, p. 24-25 ; et Pierre VERMEREN, *Histoire du Maroc depuis l'independance*, Paris, La Découverte, 2002.

[86] Muḥammad 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka,* Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 1965-1969, 3 volumes.

[87] Muḥammad 'Alī DABBUZ, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975)*, Constantine, Al-maṭba'a al-ba'ṯ, 1974-1982, 5 volumes.

[88] Pour une discussion du livre d'al-Madanī et de la question de la place des Berbères dans l'historiographie réformiste, cf. James MCDOUGALL, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Un article récent d'A. Hannouz est consacré à ces questions dans l'œuvre d'al-Mīlī : Aomar HANNOUZ, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Mili et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, 10, 2014, p. 115-141.

[89] Mubārak AL-MILI, *Ta'rīḫ al-Ǧazā'ir fi-l-qadim wa-l-ḥadiṯ*, Alger, ENAL, 1986 (1ère édition 1928-1932), 2 volumes.

[90] Aḥmad Tawfīq AL-MADANI, *Kitāb al-Ǧazā'ir*, Alger, Dār al-Baṣā'ir, 2009 (1ère édition 1932).

[vit] le jour dans les milieux intellectuels arabisants[91] » proches de l'AOMA. Elle permet aussi à Dabbūz de ménager une place aux Berbères et à l'histoire antique dans son discours. Dabbūz est manifestement influencé surtout par al-Madanī : comme lui, il adopte un ton volontiers polémique et est peu soucieux de fonder scientifiquement son discours par un apparat critique[92], à la différence d'al-Mīlī[93]. Il insiste aussi sur les mêmes questions qu'Al-Madanī: l'origine des Berbères, l'occupation romaine, la conquête arabe du Maghreb.

Il ne s'agit donc pas d'écrire seulement l'histoire de la communauté mozabite, ou du groupe confessionnel ibadite, ou encore de relier ses origines à une histoire perçue comme sainte, comme le faisait encore Aṭṭfayyiš à la fin du XIXe siècle[94]. Dabbūz écrit une histoire de la patrie algérienne d'un point de vue ibadite. Les périodes anciennes et modernes sont explorées à l'aune d'enjeux du XXe siècle. Dabbūz oppose un discours historique à l'idéologie coloniale, afin de sortir de la vision dévalorisante que celle-ci donne du passé maghrébin. De façon implicite, il s'agit aussi de renier la part jugée superstitieuse ou fantaisiste de la mémoire collective locale. Madanī réservait déjà une place importante aux ibadites du Mzab dans son *Livre de l'Algérie*, mais Dabbūz écrit une histoire du pays de leur point de vue. Il valorise la geste ibadite médiévale au Maghreb et accorde une grande place au royaume de Tahert et à sa chute, à la gloire de Sedrata et à son déclin. L'installation des ibadites au Mzab, le développement des cités et de leurs institutions, sont longuement narrés, dans le souci d'écrire une histoire de l'Algérie qui prenne les Mozabites et leur histoire ancienne en compte. En cela, il est bien l'élève de la génération de Bakillī, Abū Isḥāq et Abū al-Yaqẓān[95].

Le jeune Etat algérien a partiellement construit son bagage idéologique à partir de celui élaboré par l'AOMA, sans en garder le discours sur les Berbères. L'Algérie est donc pensée comme arabe et musulmane. Dabbūz se fonde lui aussi sur cette conception religieuse et politique de la nation algérienne, forgée par b. Bādīs, comme un sous-ensemble musulman et arabe de la *umma* islamique, elle aussi pensée comme arabe[96]. L'adhésion à ce projet politique a trois implications : faire accepter les ibadites comme musulmans et non comme

---

[91] Mustapha HADDAB, « Histoire et modernité chez les réformistes algériens », *in Connaissances du Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, 1984, p. 387.
[92] *Ibid*., p. 395.
[93] Sur la méthodologie d'al-Mīlī, cf. A. HANNOUZ, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Mili et l'ethnogenèse du peuple algérien »..., *op. cit*., p. 123-125.
[94] Pierre CUPERLY, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303.
[95] Leur rapport à l'histoire est évoqué au chapitre II.
[96] Charlotte Courreye montre les ressorts exégétiques de cette invention de la nation : Charlotte COURREYE, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012, p. 92-98.

kharijites ; faire accepter aux ibadites les sunnites comme membres d'une même communauté musulmane ; enfin, penser l'arabité des berbérophones du Mzab. C'est à ces trois conditions que les Mozabites peuvent être pensés comme faisant partie intégrante de l'Algérie.

La première implication, apologétique, traverse toute l'œuvre de Dabbūz. Il entreprend manifestement de faire accepter les ibadites comme musulmans et renie leurs origines kharijites.

> Tous les Mozabites sont musulmans. Ils appartiennent au groupe confessionnel (*maḏhab*) ibadite, qui appelle à réaliser l'imamat et à emprunter la voie des califes bien dirigés.[97]

Dabbūz, qui a été proche d'Abū Isḥāq lors de ses études au Caire, développe une apologétique proche de la sienne, fondée sur la valorisation de la proximité entre ibadites et sunnites[98]. Les kharijites sont assimilés aux groupes qui, tels les Azāriqa et les Ṣufriyya, ont défendu l'idée que leurs contradicteurs musulmans sont des incroyants, légitimant par là leur mise à mort. Plus qu'Abū Isḥāq, il insiste en revanche sur le bien fondé de la révolte des ibadites contre le pouvoir injuste des Omeyyades puis des Abbassides.

> En effet, la direction de l'Etat est un droit pour tous les musulmans. Celui qui remplit les conditions nécessaires, est compétent pour cela et est élu librement par l'élite des musulmans, et si la masse s'accommode de lui, alors il est licite qu'il marche à sa tête.[99]

Le mode de gouvernement et de succession des empires Omeyyades et Abbassides est au contraire présenté comme une innovation blâmable. Il est possible que Dabbūz ait choisi de présenter la doctrine ibadite de l'imamat sous un jour proche du jeu politique électoral contemporain, mais rien ne permet de l'affirmer clairement. Quoi qu'il en soit, il réduit la différence entre ibadites et sunnites à cette vision politique.

> C'est la nuance qui caractérise le groupe confessionnel ibadite et en raison de laquelle les Etats tyranniques le combattirent et déployèrent contre lui les langues mensongères de la propagande et remplirent les anciens livres d'histoire de leurs satyres et de tout ce qui en fait fuir les gens.[100]

La deuxième condition, l'acceptation des autres Algériens comme musulmans est, quant à elle, implicite, comme laissée à l'appréciation du lecteur. Les doctrines ibadites les retirant du nombre des « croyants » et de l'alliance (*walāya*) ne sont nulle part reniées, mais le terme musulmans est malgré tout utilisé pour l'ensemble des « croyants » sunnites évoqués

[97] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʾir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 150.
[98] Cf. au chapitre II de cette thèse et Amal N. GHAZAL, « Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7-1, 2005, p. 119-141.
[99] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʾir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 150.
[100] *Ibid*.

dans les œuvres de Dabbūz. Parmi les figures historiques, religieuses ou profanes, mises en avant, un grand nombre est sunnite. Faut-il y lire un indice du caractère ambigu et inabouti du rapprochement entre ibadites et sunnites ?

Pour ce qui est de l'inclusion des Mozabites dans une nation pensée comme arabe, elle ne fait pas de difficulté pour Dabbūz, qui empreinte plusieurs chemins pour la démontrer. Le premier, exposé dans l'*Histoire du grand Maghreb*, les pense dans le cadre plus général des relations entre Arabes et Berbères, rejoignant une démonstration d'Abū Isḥāq, ainsi que celle d'al-Madanī. L'argument majeur est que Berbères et Arabes partagent une commune origine sémitique et des affinités telles, que la conquête du Maghreb par les Arabes vient parfaire, voire accomplir le destin des Berbères. Issues d'une même famille, dotées des mêmes organisation, législation et coutume, les deux « races » auraient fusionné sans encombre, grâce à l'islam, qui aurait donné le jour à une nation, « unie par une religion, un système éthique, un Coran, une *qibla* et un prophète[101] ». L'ethnogenèse supposément commune des Mozabites et des Arabes est aussi mise en valeur dans *Les portes paroles de la réforme en Algérie*. Il affirme que les « origines des Mozabites sont arabes et berbères et [que] coulent dans leurs veines du sang arabe et du sang berbère »[102]. Il s'en prend à ceux qui ont prétendu qu'ils sont de « purs Berbères », allégation fausse à ses yeux puisque – et il reprend là un *topos* colonial – les Berbères se trouveraient dans les montagnes et les zones reculées et ne se seraient donc pas mélangés à d'autres populations, alors que les ancêtres des Mozabites avaient été à la tête de « l'un des plus grands royaumes islamiques du Maghreb », ce qui a inévitablement occasionné des mélanges.

La deuxième voie empruntée par Dabbūz pour penser l'arabité des Mozabites est culturelle. Il met en exergue le caractère fondamentalement arabe de la culture au Mzab.

> Lorsque les Mozabites ont créé ces villes et les ont peuplées, ils y ont importé tous les bienfaits de la civilisation ancienne et y ont préservé tous les beaux charmes de la civilisation arabe ancienne. Ils ont entouré ces villes de merveilleux jardins et ils y ont diffusé la culture arabe islamique jusqu'à ce que prenne fin l'analphabétisme parmi ses hommes. Tous lisent l'arabe, l'écrivent et le comprennent. Leurs femmes ont une culture rationnelle, religieuse et excellente. Grâce à leurs efforts, leur dynamisme et leur religion, ils en ont fait la région la plus agréable d'Algérie et *la région la plus importante vers*

[101] Amal N. GHAZAL, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *IJMES*, 42-01, 2010, p. 105-122 ; sur le discours de Madanī à propos des origines sémites des Berbères, cf. J. MCDOUGALL, *History and the Culture…*, *op. cit.*, p. 190.
[102] M. ʻALĪ DABBUZ, *Aʻlām al-iṣlāḥ, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 167.

laquelle se tournent les visiteurs désireux de voir le beau visage de l'Algérie arabe et musulmane ![103]

Parmi les éléments constitutifs de ce caractère arabe du Mzab, le cheikh insiste tout particulièrement sur la langue. Selon lui, la maîtrise de l'arabe par les Mozabites, qu'il juge meilleure qu'ailleurs en Algérie, est la preuve de leur arabité.

Dans la droite ligne des historiographies nationalistes, Dabbūz cherche les origines d'un État-nation algérien avant l'invasion coloniale. Dès lors, puisque les Mozabites sont Arabes et musulmans, sa logique aboutit à l'idée que le royaume Rustumide, « premier berceau des Mozabites » est le « premier Etat islamique indépendant en Algérie[104] ». Alors que le cheikh Bakillī chantait les louanges de cet Etat dans le *Wādī Mīzāb* sans mentionner une seule fois son implantation sur le territoire contemporain de l'Algérie, Dabbūz reprend ces louanges, mais dans un cadre national algérien. Il en fait un exemple de justice et d'égalité, qui aurait fait connaître aux Berbères la religion et la « fraternité islamique » et qui aurait attiré, par sa civilisation florissante et ses richesses, nombre d'habitants du monde islamique. La cité de Sedrata est aussi valorisée par Dabbūz. Il rejoint là et intègre, dans un cadre national, la mise en valeur de Tahert et Sedrata par les cheikhs de l'entre-deux-guerres et contribue à la transformation de ces sites en lieux de mémoire algériens dans les années 1960[105].

Cette façon de se repenser touche également l'histoire qu'il écrit sur les oulémas mozabites à la période contemporaine.

2. L'invention d'un destin nationaliste *a posteriori*

Les oulémas sunnites, membres de l'AOMA, ont commencé dès la Guerre d'indépendance à « s'écrire un destin » nationaliste[106]. Cet exercice de réécriture de soi est effectué plus tard au Mzab, à partir de la seconde moitié des années 1960, lorsque les oulémas, déstabilisés politiquement à l'échelle nationale, sont sommés de rendre compte de leur engagement nationaliste. Les cheikhs Bayyūḍ et Bakillī ont, dans ces circonstances, écrit des récits autobiographiques, qui ont été publiés plus tard, dans d'autres contextes[107]. Les lignes qui

[103] M. ʿAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazāʾir, vol. 1…, op. cit.*, p. 150. C'est moi qui souligne.
[104] *Ibid.*, p. 150-155.
[105] Cyrille AILLET et Sophie GILOTTE, « Sedrata : l'élaboration d'un lieu de mémoire », *REMMM*, 132, 3 décembre 2012, p. 91-114.
[106] James MCDOUGALL, « S'écrire un destin : l'Association des ʿulama dans la révolution algérienne », *Bulletins de l'IHTP*, 83, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XX^e siècle.
[107] I. b. ʿUmar BAYYUḌ, *ʿAmālī fī-l-ṯawra…, op. cit.* ; ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar BAKILLI, *Masīrat al-iṣlāḥ fī ǧīl, 1918-1948*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2004.

suivent privilégient l'étude de *La renaissance bénie de l'Algérie moderne* et des *portes paroles de la réforme en Algérie* de Dabbūz.

Ces deux ouvrages ont été élaborés dans les années 1960 et 1970, avec l'assentiment et le concours de bien des oulémas, ibadites comme sunnites. Les deux se complètent et parfois se répètent : il s'agit de narrer l'histoire de la « renaissance », celle du « mouvement réformiste » et du rôle de ses principaux oulémas, dans l'histoire du Mzab et de l'Algérie entière. Le premier se focalise davantage sur la dimension collective de cette histoire que le second, qui juxtapose une succession de biographies. Les deux ouvrages participent aussi de l'écriture d'une historiographie communautaire de l'Algérie. Dans le contexte nouveau de la fin des années 1960, il s'agit de clarifier certains malentendus sur une histoire locale non dénuée d'ambiguïtés d'un point de vue nationaliste. Dabbūz intègre les cheikhs mozabites dans la geste nationaliste afin de les disculper des soupçons qui les entourent, après 1963-1964.

Dabbūz présente son entreprise historiographique comme un nécessité mémorielle et un projet à la fois personnel et collectif. Comme il l'explique en introduction de *la Renaissance*, il va écrire l'histoire oubliée du « combat culturel et social » qui a été le préalable indispensable à la victoire sur le colonisateur. « La France a falsifié l'histoire ancienne et contemporaine de l'Algérie et a diffusé cette histoire falsifiée, utilisée par tous ». Dabbūz se reproche, ainsi qu'« aux enfants de l'Algérie » de ne pas encore avoir corrigé cette « histoire falsifiée ». En effet, selon lui « la colonisation » a soit ignoré l'histoire de la renaissance (*nahḍa*), soit elle a cherché à la détruire en écrivant sur elle des « mensonges ». « Ecrire de façon objective et fidèle à la nation était le plus grand crime possible » et c'est cela que l'historien veut à présent entreprendre, grâce aux cheikhs et aux oulémas qui « ont gardé le souvenir [de cette histoire] dans leurs cœurs et écrit des mémoires inédits et encore inconnus »[108].

La deuxième raison de cette entreprise est la nécessité de répondre aux questions de « nos frères arabes et musulmans », « nos frères d'Orient et aux quatre coins du monde ». En effet, Dabbūz expose qu'avec la « Révolution » (la Guerre d'indépendance), les autres peuples arabes et musulmans « ont admiré l'Algérie et ont voulu connaître [sa] vérité, ce qui lui avait donné la force pour combattre les Français et leurs alliés et l'OTAN ». « Mais ils n'ont trouvé que la presse arabe étouffée par les colonisateurs et ces livres français, majoritairement remplis de mensonges. » Il s'agit donc de fournir des « sources complètes, à

---

108 M. 'ALĪ DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*..., *op. cit.*, p. h,ḥ.

la matière juste » pour ceux qui s'intéresseraient à cette histoire, en Algérie, à l'étranger, mais aussi parmi les générations futures. Il ne faut pas que « nos enfants » n'aient à leur disposition que « les livres empoisonnés des Français et les livres journalistiques arabes, pauvres et qui leur ressemblent », sans quoi « ils seront de mauvais enfants et de mauvais Algériens, ce que veut le colonisateur »[109].

Le contexte colonial pèse donc encore très lourd dans cette entreprise de « rétablissement de la vérité ». Elle est vécue comme une urgence par Dabbūz et les cheikhs qui ont témoigné auprès de lui. En effet, « la rapidité avec laquelle les sources de l'histoire de l'Algérie contemporaine se perdent, par le décès [des] cheikhs âgés qui sont [ses] sources » le conduit à se hâter d'écrire. La mort, en 1965, de Bašīr al-Ibrāhīmī, successeur de b. Bādīs à la tête de l'AOMA est, selon lui, l'élément déclencheur de son travail. Dabbūz présente tous les témoins qu'il a entendus et son œuvre apparaît comme une construction collective. Celui qu'il a le plus entendu est Bayyūḍ,

> Dieu lui a donné une grande mémoire qui n'oublie pas, une intelligence et une conduite qui le poussent à savoir parfaitement les événements et leurs causes. Il a été un des *leaders* de notre renaissance depuis quarante ans. Il en a compris les fondateurs et il a retenu les informations sur eux, et sur leur combat contre la colonisation et ses crimes.[110]

Dabbūz insiste aussi sur son ancrage national, avant de présenter huit autres personnes, parmi lesquelles Abū al-Yaqẓān, Abū Isḥāq, Bakillī, Bašīr al-Ibrāhīmī, un frère du cheikh b. Bādīs.

Les deux livres de Dabbūz sur la renaissance et la réforme sont centrés sur des figures d'oulémas héroïsés. Il s'agit de leur rendre hommage, ce qui se lit dans les dédicaces de chacun des volumes. Le premier volume de *Nahḍat al-Ǧazā'ir* est dédié au « combattant 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, et à nos oulémas combattants ». Le premier volume des *Portes paroles de la réforme* est quant à lui dédié

> à l'âme du grand savant et auguste génie réformateur, le cheikh Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī et à tous les vertueux oulémas réformateurs de la religion, qui œuvrent pour elle et redressent les âmes de la communauté par la religion de Dieu !

Tandis que le deuxième est offert en hommage au cheikh Abū Isḥāq, dépeint sous des qualificatifs comparables. Dabbūz ne cache pas qu'il écrit un panégyrique :

---

[109] *Ibid.*, p. ḥ,ṭ.
[110] *Ibid.*, p. ḥ.

> Certains auraient préféré que j'attende que tous les oulémas soient morts pour écrire leur histoire. Comme si leur grande histoire, qui chantera leurs louanges à leurs funérailles, ne méritait pas d'être déjà proclamée de leur vivant ![111]

Ces hommages offerts à quelques réformateurs choisis et la construction des ouvrages autour de ces mêmes figures ne sont pas sans rappeler le schéma historiographique élaboré par Ali Merad, centré principalement sur un homme héroïsé et ses compagnons : tout comme b. Bādīs se voit attribuer des « grands auxiliaires » par Merad[112], il est entouré de quelques cheikhs par Dabbūz. Ce schéma est reproduit à l'échelle du Mzab où les partisans ordinaires de l'*iṣlāḥ* sont gommés par Dabbūz, qui adjoint à Bayyūḍ quelques compagnons clés tels qu'Abū al-Yaqẓān, 'Bakillī, ou le cheikh 'Addūn. Le parallèle est frappant, mais il n'est pas possible, à le lire, de savoir si Dabbūz a lu ou fréquenté Merad.

L'histoire qu'il écrit de la « renaissance » et de la « réforme » fait entrer les élites de la région dans l'histoire nationaliste de l'Algérie. Les concepts clés de « réforme » et de « renaissance » sont ainsi pensés et évalués entièrement à l'aune de leur contribution à l'histoire du pays et de son indépendance. Dans *Nahḍat al-Ǧazā'ir*, la renaissance devient ainsi « le combat culturel et social, préalable indispensable à la victoire sur le colonisateur » et les questions centrales auxquelles il entend répondre sont les suivantes : « Quelles sont les racines de la révolution ? Qu'est-ce qui a sorti la nation de son apathie et de la dévoration coloniale ? Quels sont les changements qui ont précédé les guerres de libération et ont donné à la nation la force de vaincre ? »[113]. L'histoire culturelle du pays devient, de façon téléologique, celle d'une maturation du combat et de l'identité nationale, en trois phases, qui correspondent aux trois volumes de l'ouvrage[114]. Elles débouchent logiquement sur la Guerre d'indépendance, à laquelle « tout le peuple algérien a participé », discours unanimiste qui est celui de l'Etat FLN en ces années.

La « renaissance » aurait donc rendue possible la « révolution ». *Les portes paroles de la réforme* entend, quant à lui, montrer que la « réforme » rend possible la « renaissance ». Sa contribution à l'indépendance recouvrée n'est pas moins grande. Dabbūz l'expose en introduction :

---

[111] M. 'Alī DABBUZ, *A'lām al-iṣlāḥ, vol. 1*..., *op. cit.*, p. 10 et sq.

[112] Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967, p. 99-108.

[113] M. 'Alī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1*..., *op. cit.*, p. ḥ,ṭ.

[114] La première phase, celle de « la naissance, l'enfance et la jeunesse » court de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle à 1914. La deuxième va de 1914 à 1931. C'est celle de son « développement », durant lequel sa « jeunesse s'accomplit ». La création de l'AOMA marque le début de la troisième phase, qui va jusqu'en 1954.

> La renaissance est la fille et le fruit de la réforme, c'est sur elle qu'agit [la réforme…]. Elle est son aboutissement. Qui dit renaissance, dit réforme.

Dans l'une comme l'autre œuvre, ces phénomènes de « renaissance » et de « réforme » sont pensés aux échelles nationale et mozabite, « L'histoire des oulémas de la réforme en Algérie [étant] l'histoire de toute la nation algérienne.[115] » Dans cette histoire nationale, le Mzab

> éleva haut le drapeau de la religion et de l'arabe et lutta pour elles durant toutes les périodes coloniales et fit sacrifice de lui-même et de sa valeur pour cela. Il était un des plus importants foyers de la renaissance contemporaine de l'Algérie.[116]

De ces hauts faits, l'un des plus importants est d'avoir été la première région à envoyer des missions étudiantes à Tunis, rendant ainsi possible la « renaissance » de l'Algérie, par la reprise d'un *ṭalab al-ʻilm* que Dabbūz postule avoir été abandonné auparavant[117]. La réforme qui aurait rendu possible cette renaissance est la réforme du cheikh Aṭṭfayyiš, qui advient ainsi à son sens national.

La lecture téléologique de l'histoire régionale affecte jusqu'à la figure du cheikh Aṭṭfayyiš. Présenté comme un farouche résistant à l'occupation coloniale, ses engagements politiques pour l'Algérie et ses missions cléricales d'ouléma auraient été indissociables. Il devient le symbole des sentiments nationalistes qui auraient alors émergés dans la vallée. Les liens épistolaires du *Quṭb* avec les ibadites sont minorés, ou plutôt, convertis *a posteriori* en réseaux panislamiques de résistance et son œuvre religieuse est interprétée comme la « réforme » qui aurait déclenché la « renaissance » de l'Algérie, *via* celle du Mzab.

Conclusion

Si l'écriture de soi et de leur histoire par les réformistes semble à première vue montrer qu'un cadre régional se plie au cadre national, elle est en réalité l'indice de la capacité d'adaptation des élites locales qui, à partir de réflexions entamées dans l'entre-deux-guerres, repensent la place de la région dans l'ensemble national pour justifier sa contribution au combat pour l'indépendance.

Ce double mouvement de réinterprétation de soi et de détournement des cadres idéologiques nationaux est comparable à l'adaptation politique des oulémas au nouveau cadre étatique. En se fondant sur leurs expériences du moment colonial et sur les réseaux qu'ils ont alors construits, il trouvent les ressources nécessaires à la perpétuation de leur emprise locale,

---

115 M. ʻAlī DABBUZ, *Aʻlām al-iṣlāḥ, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 10.

116 M. ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir, vol. 1…*, *op. cit.*, p. 149.

117 Muḥammad ʻAlī DABBUZ, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 2*, Alger, Al-maṭbaʻa al-ṯaqāfiyya, 1971, vol. 2/3, p. 20.

détournant les structures institutionnelles imposées par Alger. Si l'indépendance ne remet pas en cause l'emprise locale des oulémas sur la communauté ibadite, le cadre plus général dans lequel la communauté évolue change considérablement en quelques décennies.

A une échelle internationale, l'affirmation des Etats postcoloniaux en Tunisie, en Egypte et en Lybie notamment, mettent à mal les réseaux transnationaux ibadites : les communautés djerbienne et du Nefoussa connaissent de forts bouleversements. L'institutionnalisation accrue des cursus universitaires de la Zitouna et d'al-Azhar, ainsi que la nationalisation des *waqf* égyptiens, en 1952-1953, et tunisiens, en 1957, détournent les ibadites d'Algérie de ces universités.

A une échelle nationale, l'offre éducative de l'Etat algérien indépendant, le boom des hydrocarbures et les politiques volontaristes de développement économique des années 1960 et 1970 bouleversent la position du Mzab dans l'Algérie et offrent aux Mozabites la possibilité de connaître des trajectoires sociales individuelles, hors ou en marge de leur communauté, inédites jusqu'alors. Une nouvelle période s'ouvre, durant laquelle les ibadites deviennent progressivement minoritaires dans la vallée du Mzab. Pour le magistère religieux et les institutions communautaires, une nouvelle histoire commence[118].

[118] Pour une lecture du rapport contemporain des institutions communautaires au fait national, cf. l'essai de Fatma OUSSEDIK, *Relire les itiffaqat, essai d'interprétation sociologique*, Alger, ENAL, 2007.

Conclusion générale

A l'indépendance de l'Algérie, le Mzab présente un visage nouveau par rapport aux années 1880 : c'est de ce changement en profondeur que ce travail de thèse rend compte. A partir des écrits et des actions d'un groupe d'oulémas, il présente la vaste reconfiguration des élites, des discours et des pratiques de l'islam ibadite.

Les transformations les plus manifestes sont institutionnelles, démographiques et socio-économiques. L'heptapole du Mzab, après être passée sous souveraineté française en 1882, apparaît dans les années 1960 insérée au territoire national algérien, à son tissu administratif et politique. L'amélioration des infrastructures de transport et l'intégration économique de la région, accélérée par les migrations de travail puis par l'industrialisation qui découle de la découverte des hydrocarbures sahariens, achèvent d'arrimer l'archipel mozabite au Tell. Le départ en 1962 des derniers habitants de confession juive et de la plupart des Européens uniformise la démographie de la vallée, au moment où la population malékite croît de façon considérable.

A ce tableau général, s'ajoutent les reconfigurations du paysage religieux et social local. Au terme de luttes acharnées, deux magistères ibadites concurrents coexistent : l'un, dit « conservateur », centré sur les conseils religieux (*ḥalqa*) de Béni Isguen et Ghardaïa, l'autre, dit « réformiste », dont le pôle majeur est la *ḥalqa* de Guerrara. *Leaders* politiques un temps, par les mandats qu'ils briguent et occupent, les réformistes ont donné un sens nouveau à des institutions locales, déjà profondément bouleversées par la colonisation. Les oulémas membres de ces conseils (*'azzāba*) ne sont plus des reclus, des ascètes uniquement dévoués à leurs fonctions cléricales. Ils deviennent des entrepreneurs du religieux et investissent aussi leur charisme dans l'économie capitaliste et la vie politique coloniale, avant que l'indépendance ne les renvoie dans les écoles et les mosquées, sans estomper pour autant leur influence publique. À partir de 1962, les conseils des notables (*ǧamā'a*), présentés des années 1920 à l'indépendance comme des institutions représentatives, viennent tout à la fois soutenir et concurrencer le pouvoir des *ḥalqa*, que la colonisation a durablement contribué à réduire à des fonctions spirituelles.

Les institutions d'enseignement ibadites, les modes de vie et de consommation ont été profondément transformés non seulement par l'arrimage socio-économique de l'archipel,

mais aussi par les avis jurisprudentiels des oulémas qui ont dû intégrer des normes et des logiques nouvelles. Le rapport au sacré s'est également trouvé bouleversé, même si des pratiques persistantes indiquent des résistances au discours rationalisé des oulémas. La perte de légitimité des saints et le déclin progressif de leur culte entérinent tout à la fois la désacralisation du territoire de la vallée et une déterritorialisation du rapport au sacré. Les limites du groupe se portent ailleurs : les oulémas réformistes, par leur action et leur discours, rejettent, sans toutefois toucher à leur profession de foi (*aqīda*), la filiation kharijite. Ils présentent l'ibadisme comme une doctrine sunnite, admettant implicitement les sunnites dans la « communauté des croyants ».

Les échelles de ce rapprochement sont cependant variables. Une stricte endogamie confessionnelle prévaut et l'accès aux ksour, à la propriété foncière dans les palmeraies, aux institutions et à l'autochtonie même, demeure réservé, de manière informelle, à ceux qui se définissent comme les premiers et seuls légitimes habitants du Mzab, reléguant les arabophones dans les interstices du tissu communautaire et urbain. Un rapport étroit lie la communauté mozabite au territoire, même s'il est devenu moins dépendant de la jurisprudence, qui s'exerce de façon officieuse. Le magistère religieux n'est d'ailleurs pas le seul verrou de la communauté, dont la survie n'est pas remise en cause par la sécularisation. A travers l'étude de ses élites, cette thèse offre une entrée inédite dans l'histoire contemporaine de la communauté mozabite. Elle apporte aussi des éclairages neufs sur deux objets historiographiques au cœur de cette recherche, le réformisme musulman et l'Algérie de la période coloniale.

I. UNE AUTRE APPROCHE DU REFORMISME

Le local pour éclairer un slogan transnational

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, un groupe de jeunes oulémas du Mzab s'approprie l'*iṣlāḥ* et les discours que ce terme recouvre et véhicule. Tardivement par rapport à d'autres sociétés musulmanes, notamment aux provinces arabophones de l'Empire ottoman, cette communauté ibadite et berbérophone participe pleinement de la dynamique et des discours réformistes observés ailleurs.

Le cas ibadite confirme le fait que le phénomène traduit par « réformisme » n'est pas une doctrine, ni non plus un concept fixe et objectivable. Il permet d'avancer un autre mode

d'interprétation de la réforme comme slogan transnational et comme discours, tous deux caractérisés par leur malléabilité. Les lettrés ibadites s'emparent d'un ensemble de représentations, de schèmes discursifs et de binômes simplificateurs qui leur permettent d'appréhender et de rendre compte des changements à l'œuvre dans leur société. Grâce à cette lecture, qui est souvent la reformulation de discours européens, les réformistes s'affirment localement comme force de proposition – mais aussi de continuité – et assignent à leurs adversaires, ainsi qu'aux ouailles et aux pratiques cultuelles de ces dernières, les qualificatifs d'arriérés, d'ignorants et de païens.

L'émergence du slogan réformiste et la cristallisation tardive de sa signification sont liées à deux phénomènes successifs. Premièrement, un rôle essentiel est joué par les luttes internes au Mzab dans les années 1930, la mobilisation du discours de la réforme étant essentiellement polémique. Deuxièmement, le terme d'*iṣlāḥ* et son pendant « réforme » sont popularisés en raison de leur caractère polysémiques. Leur usage est partagé, sous des acceptions diverses, par des acteurs variés des sphères publiques arabophone et francophone. Ils permettent aux oulémas d'intervenir dans l'une et l'autre et de discuter de l'avenir de la région, devenant des interlocuteurs pour les autorités coloniales. Le caractère partagé de ce terme est aussi l'une des clés de la visibilité acquise par le réformisme dans les études islamologiques.

Le concept de « réformisme musulman », construit puis diffusé à partir de la fin des années 1930 par l'orientalisme savant, permet aux observateurs européens en Algérie de cerner et de qualifier tardivement un vaste ensemble de transformations sociales, culturelles et cultuelles. La réforme est ainsi le nom de trois évolutions, majeures et intimement liées les unes aux autres, au sein de la société mozabite et de l'ibadisme contemporains : épistémique et religieuse ; sociale ; politique. L'approche monographique adoptée dans cette étude permet d'en déployer la complexité.

Réformistes et conservateurs, un affrontement à complexifier

L'affrontement entre réformistes et conservateurs est à la fois violent et complexe ; une complexité qui – en retour – conduit à nuancer le portrait trop manichéen qu'acteurs et historiens ont dressé de leur opposition. La pensée et l'action des réformistes bousculent rapidement le statut des oulémas, le savoir dont ils sont dépositaires et leur magistère. Le conflit entre anciennes et nouvelles élites se durcit. Les réformistes contestent les avis jurisprudentiels de leurs opposants, ainsi que la licéité des pratiques cultuelles par lesquelles

la légitimité et la prospérité des conseils religieux étaient jusque-là assurées. Aux polémiques des clercs succèdent les affrontements de leurs partisans, les méthodes des uns ne se distinguant pas nettement de celles des autres, même si les réformistes parviennent plus efficacement à imposer de nouvelles grammaires militantes. Ils confisquent peu à peu à leurs opposants la capacité à dire la norme et à l'incarner dans des célébrations collectives. Mais, s'ils gagnent du terrain entre les années 1930 et 1960, la victoire des réformistes demeure incomplète.

Face à eux, les « conservateurs » sont en effet loin de demeurer inertes. Certes les conditions socio-économiques leurs sont défavorables, les réformistes apparaissent davantage comme des forces de proposition et leur ravissent, à partir du milieu des années 1940, l'exclusivité du soutien administratif colonial. Mais la différence entre les uns et les autres n'est pourtant pas nécessairement grande : leurs avis convergent sur nombre de points. Les oulémas conservateurs ne sont pas les fossiles décrits par Ali Merad. Au fil de leur compétition avec les réformistes, ils repensent aussi les « orthopraxies » et « orthodoxies » ibadites et mobilisent les mêmes outils, face aux mêmes questions. L'appartenance individuelle à l'un ou l'autre « parti » n'est pas exclusive ou étanche : des militants passent d'un bord à l'autre, ou versent dans des engagements politiques. Ce monde des « conservateurs » mériterait une exploration plus approfondie, à même de le révéler sous un nouveau jour.

Sécularisations et transformations du magistère religieux

Le réformisme est intimement lié au processus de sécularisation, entendu selon deux acceptions. D'une part, l'émergence du réformisme et l'enracinement des oulémas qui le portent surviennent après l'instauration de la domination coloniale. La manipulation qu'elle opère sur les institutions vernaculaires restreint le champ d'action des conseils religieux et des oulémas de la vallée. Hormis ceux qui entrent au service de la justice coloniale, les oulémas voient leur ressort considérablement réduit par une administration qui les cantonne dans une sphère cléricale arbitrairement délimitée. Nous posons ici une hypothèse générale : la sortie des oulémas réformistes des fonctions cléricales, qui exercent alors de nouvelles missions, pourrait ainsi être interprétée comme une conséquence de cette sécularisation.

Le magistère des *'azzāba* est aussi transformé par l'action des réformistes lorsqu'ils choisissent de s'engager dans le jeu politique électoral de la colonie. Après s'être appuyés sur la presse pour entrer, dans l'entre-deux-guerres, dans le débat public algérien, ils obtiennent,

en 1948, la reconnaissance des autorités coloniales, qui avaient pourtant volontairement laissé les conseils religieux hors de la gestion administrative locale. A partir de cette date et pour deux décennies environ, les réformistes – le cheikh Bayyūḍ en tête – conquièrent tous les mandats électifs locaux. La réforme devient alors une idéologie politique, par laquelle ils articulent de manière spécifique la communauté locale et l'ensemble colonial et national algérien.

Le réformisme est aussi sécularisation dans une deuxième acception du terme. La parole réformiste affecte, de l'intérieur même, les discours, les pratiques des oulémas et l'anthropologie religieuse qu'ils véhiculent. L'enseignement ibadite intègre des disciplines jugées profanes. Le discours sur les mœurs est désormais pétri de finalités hygiénistes. Les saints se voient, enfin, nier toute capacité d'intercession, alors que les croyances eschatologiques évoluent. La radicalité du changement ne doit toutefois pas être surestimée par une utilisation abusive des discours réformistes : cette thèse, en laissant entendre d'autres voix, montre bien que la chronologie de la rationalisation des pratiques cultuelles suit un rythme indépendant du discours des oulémas. Les pratiques rituelles sur les tombes et les mausolées des saints, critiquées dès les années 1930, se poursuivent au moins jusqu'aux années 1960. Au sein de leur société, les réformistes sont toutefois les médiateurs d'un nouveau sens du sacré, moins tributaire des lieux de culte, très soucieux de réaliser ici-bas des notions telles que la pureté, les absolues transcendance et unicité divines. Ils sont aussi, de façon plus générale, les médiateurs du changement culturel.

Les transformations globales d'une culture scripturaire

L'apparition tardive du réformisme au Mzab ne peut faire oublier que le phénomène accompagne, et opère également, un changement religieux et épistémique majeur, engagé à l'échelle du monde arabophone entre les années 1860 et 1880, avec l'adoption des imprimés de langue arabe. Cette innovation accélère donc, avant même le réformisme, le mouvement de diffusion des écrits religieux, témoignant des progrès de l'alphabétisation. Les ruptures les plus notables ont toutefois lieu dans l'entre-deux-guerres : les réformistes se lancent alors dans la publication de périodiques, au Caire et à Alger. Ils renouvellent les formes d'énonciation et de diffusion du discours religieux. Les genres littéraires par lesquels étaient conçus et véhiculés les savoirs religieux sont abandonnés, au profit de formats courts et d'une langue « modernisée ». Leur contenu même est modifié, intégrant à sa logique d'autres rationalités, notamment scientifiques.

Dans l'entre-deux-guerres, les réformistes tendent également à changer les modalités de l'interprétation de la loi sacrée. Ils encouragent le recours à l'effort d'interprétation personnelle et font prévaloir l'idée d'adaptations nécessaires, en fonction du bien commun et des circonstances. Le lien entre l'instauration d'une justice islamique coloniale au ressort restreint puis, à l'indépendance, d'une justice rendue au nom de l'Etat algérien, d'une part, et, d'autre part, l'évolution de la jurisprudence ibadite, tant dans ses procédures que dans ses objets, constitue une voie encore à explorer.

Par le slogan de la réforme, les oulémas articulent changements et continuités. Temps de ruptures à bien des égards, la réforme est au contraire comprise par ceux qui la portent comme un mode de perpétuation de ce qu'ils définissent et, progressivement, imposent dans la sphère de débats qu'est l'islam, comme étant « la tradition » légitime. L'idée d'*iṣlāḥ* et la figure du *'ālim* réformateur, dont la mission, reçue comme prophétique, est de restaurer la pratique religieuse et la société dans sa pureté originelle supposée, opèrent cette subtile dialectique entre changements et affirmation d'une fidélité.

II. UNE COMMUNAUTE DANS L'ALGERIE COLONIALE

Ecrire l'histoire des oulémas réformistes du Mzab, c'est aussi voir l'Algérie coloniale par le Sud, à travers les évolutions d'une communauté politique.

Entre soi (1) : les institutions vernaculaires dans la longue durée

La communauté mozabite interprète et mobilise, entre les années 1880 et 1970, des ressources sociales d'origine médiévale. Elle donne ainsi à voir le devenir, dans la longue durée, de structures vernaculaires, de l'amont à l'aval de la colonisation. Observer l'Algérie par son histoire locale permet de prendre en compte les domaines d'action des colonisés, leurs manières de donner sens aux cadres coloniaux et de réinventer dans ce contexte leurs cadres vernaculaires. Ainsi, les *ǧamā'a*, investies par les Français comme des formes de conseils consultatifs municipaux, pourvoyeurs de légitimité pour les caïds, sont réinterprétées à partir des années 1920 par les populations locales comme des assemblées représentatives. L'indépendance et la mise en place de nouvelles institutions communales changent une fois encore leur valeur : elles deviennent alors des structures informelles où se gèrent les affaires de la communauté à l'échelle de chaque ksar. L'évolution, déjà évoquée, des rôles des

‘azzāba et des *ḥalqa* sont aussi l’indice de la transformation au long cours de structures sociales algériennes.

De la même manière, la montée du *leadership* réformiste et l’enthousiasme militant qu’il suscite reflètent des mobilisations collectives différentes de celles habituellement observées par les historiens de l’Algérie coloniale, attentifs surtout à cerner l’émergence – ou la descente vers les masses – de formes de politisation partisanes. Les débats habituellement mis en valeur sont politiques et partisans, alors qu’au Mzab, les lignes de fracture renvoient à des questions jurisprudentielles, montrant la persistance et la centralité de cette grammaire sociale et religieuse. Cela éclaire en retour la mobilisation de symboles et de discours religieux par des figures politiques comme l’émir Khaled dans les années 1920 ou, plus tard, Messali Hadj.

Entre soi (2) : sortir du face-à-face France-Algérie

L’échelle locale conduit à sortir de la focalisation – prégnante dans l’historiographie – sur le cadre national algérien et la relation à la France. Une multiplicité de circulations, de mobilités et d’enjeux d’échelles très variés se croisent au Mzab. L’objet « réforme » et les sources qu’il appelle se prêtent particulièrement à cet exercice de mise en dialogue des historiographies de l’Algérie et du reste du monde majoritairement arabophone et musulman. Cette articulation est l’une des voies possibles du désenclavement de l’historiographie de l’Algérie. Les mobilités et les objets qu’elles soumettent à l’attention de l’historien conduisent à une multitude de parallèles avec des situations observées ailleurs au Maghreb et, malgré d’importants décalages chronologiques, avec les logiques à l’œuvre dans le reste de l’aire de culture arabo-musulmane.

Cet ancrage des acteurs réformistes dans de multiples réseaux transrégionaux, intellectuels et commerçants, ainsi que leur capacité à jouer simultanément sur différentes scènes, expliquent leurs succès. Leurs écrits témoignent de cette aptitude à se situer dans différentes échelles. Entre les années 1940 et 1960, les réformistes du Mzab proposent, d’une façon bien différente de celles d’autres acteurs de la colonie, d’articuler politiquement et culturellement le local et le national, sans faire fi des particularismes locaux. Cette singularité de la construction politique mozabite ne signifie pas une altérité totale : politiquement, le Mzab tend à s’intégrer dans la chronologie de l’ensemble de l’Algérie. L’importance des années 1930 comme moment de rupture et de cristallisation rejoint tout à fait ce que l’historiographie montre à propos du Tell.

Entre soi (3) : l'Algérie, ses communautés et ses élites

A partir des années 1930, les oulémas réformistes refondent les contours de la communauté religieuse ibadite et l'articulent aux échelles nationales et régionales de l'Algérie et de la *umma* arabo-musulmane. Ils modifient aussi les frontières symboliques de la communauté mozabite, rendant sans doute ainsi possible le maintien de sa cohésion : un ensemble de pratiques culturelles d'origine européenne sont rendues licites, ce qui permet peut-être aux oulémas, de façon pragmatique, de maintenir leur influence. Parallèlement, certaines barrières se trouvent au contraire renforcées, au moins dans un premier temps : l'exogamie est toujours restreinte au maximum, les femmes sont confinées dans l'espace des ksour et soumises à un sévère contrôle. Les structures de formation et d'encadrement de la jeunesse restent à vocation confessionnelle, les lieux de culte demeurent ibadites, alors que les associations réformistes offrent des espaces de sociabilité alternatifs, « modernes » mais toujours communautaires. Cette refonte de la communauté et des lieux de l'entre soi intervient au moment même où l'ancrage local du culte se trouve nié, notamment sa géographie sacrée. La remise en cause des pratiques cultuelles locales et le rapprochement avec la majorité sunnite conduisent ses opposants à voir dans le réformisme une perte de soi des ibadites. Cette thèse montre au contraire qu'il s'agit d'une tentative pour penser et intégrer l'ibadisme au sein du réformisme, entendu comme une dynamique missionnaire musulmane transnationale, universaliste et plus globale.

Les acteurs de cette intégration au Mzab sont des élites religieuses et commerçantes qui, par leur mobilité, ont précocement acquis une conscience des transformations à l'œuvre dans l'ensemble du Maghreb. Cette étude donne un aperçu inédit de la pensée et de la capacité d'action politique, économique et culturelle des élites algériennes durant le moment colonial. Les oulémas, groupe de statut local, s'adaptent à la colonisation, à la sécularisation puis, à la décolonisation. Leur *leadership* évolue en symbiose avec les transformations économiques de la région et l'émergence de commerçants qui, en échange d'un renouvellement éthique, leur fournissent les outils pour s'imposer. S'esquisse une Algérie des notables et des communautés, qui se révèle tout autant capable de s'adapter au capitalisme des temps coloniaux, que d'investir son charisme religieux dans des formes de politique électorales.

Des équilibres instables

D'ordinaire peu médiatique, le Mzab a vu son existence brutalement mise en lumière par les sanglantes émeutes qui s'y sont déroulées en 2014. Des échauffourées à l'issue d'un match de football à Guerrara d'abord, puis, quelques semaines plus tard, des réclamations autour de l'attribution de logements par les autorités locales ont suffi à déclencher un conflit long et multiforme. De la fin de l'année 2013 à octobre 2014, des affrontements très violents ont opposé une partie des arabophones de l'heptapole, aux populations berbérophones et ibadites. Plus d'une dizaine de victimes ont été dénombrées, parmi les Mozabites. L'armée a été obligée de relayer les forces de l'ordre pour ramener le calme, toujours précaire à l'heure qu'il est.

L'historien ne prétend pas détenir de clés d'explication d'une situation très éloignée du point d'arrivée de cette thèse. Les processus à l'œuvre durant le siècle dernier peuvent toutefois éclairer quelques points. Le moment colonial a vu simultanément le Mzab s'arrimer au reste de l'Algérie et la communauté ibadite du Mzab se renforcer. Celle-ci s'est, plus que jamais, projetée hors de l'heptapole, tissant un réseau économique fondé – au moins en partie – sur les contours de « l'alliance entre croyants » (*walāya*). Le succès de ce réseau le rend faiblement dépendant des facteurs économiques et climatiques propres au Mzab. L'ancrage local n'en a pas pour autant été négligé. Au contraire, les autorités de la communauté, leur emprise sur ses membres et son territoire ont été affermies par les transactions hégémoniques passées avec la puissance coloniale et par les processus de réinvention de la tradition qui ont affecté les institutions vernaculaires. L'émergence d'un comportement électoral unanimiste depuis l'indépendance, souvent à même de garantir le contrôle de la communauté sur les mandats électoraux locaux perpétue l'ancrage territorial des Mozabites.

La prospérité et l'intégration croissante du Mzab en ont aussi fait un îlot de sédentarisation, puis d'immigration de populations non-ibadites. En dépit du rapprochement confessionnel – cependant inabouti – opéré par les réformistes, ces populations ne sont que partiellement intégrées socialement et économiquement au Mzab. Relativement marginalisées, elles n'en sont pas pour autant dotées de structures communautaires comparables à celles des populations mozabites. La communauté ibadite tente de contrôler ses contours et de préserver son emprise sur des institutions, un patrimoine et un territoire qu'elle estime lui revenir de droit. L'importance symbolique prise dans ces affrontements par les vastes cimetières ibadites, plusieurs fois mis à sac, est symptomatique du double enjeu d'accès au foncier et à l'autochtonie revendiqué par les populations arabophones. Ces heurts

ravivent par ailleurs le souvenir de rivalités ancestrales entre populations sédentaires et nomades du désert, occultant les modalités de leur coexistence dans le temps long. Parmi les éléments qui entravent la recherche de solutions, le fractionnement du magistère ibadite, accentué encore depuis les années 1970, neutralise partiellement les mécanismes de contrôle interne de la communauté sur ses membres, alors même que les autorités préfectorales (*wālī*) comptent sur cette médiation.

Dans ce contexte de crise, œuvrer en historien à historiciser une communauté confessionnelle et déployer les conditions dans lesquelles ses institutions ont été produites s'avère crucial. Envisager l'Algérie par le Sud – ou, tout du moins, l'un de ses vastes territoires – donne à voir les formes d'appropriation, de subversion et de contestation des cadres nationaux et étatiques par les individus et les communautés locales. En retour, le cadre national s'en trouve lui aussi dénaturalisé. Les ressources mobilisables localement face à lui le mettent en concurrence avec nombre d'autres horizons.

Sources, bibliographie et annexes

Répertoire des sources consultées

ARCHIVES ET MANUSCRITS

Centres d'archives publiques

Archives de la wilaya de Ghardaïa (AWA), Ghardaïa, Algérie

Fonds non inventorié.

- « Conventions passées par les gens de la ville [de Beni Isguen] à la suite de divers événements »
- « Surveillance des Mozabites » (octobre 1922)
- « Au sujet du mozabite Brahim ben Hadj Aissa » (juillet 1923)
- Rapports annuels de l'Annexe de Ghardaïa : 1921, 1923, 1924, 1929, 1932, 1934, 1940
- « âge des caïds » (1949)
- Tableau comparatif des résultats aux élections du 4 avril 1948 et du 4 février 1951
- « Oppositions aux constats de décès » (novembre 1953)

Archives nationales d'outre mer (ANOM), Aix-en-Provence, France

- **Fonds du Gouvernement général de l'Algérie**

o <u>Cabinet du gouverneur général Naegelen (9CAB)</u>

- 144 : bulletins de renseignements sur la situation dans les Territoires du Sud : avril et juin 1950
- 144, bulletins de renseignements mensuels de l'Annexe de Ghardaïa : juillet, septembre 1949 ; février, mars, juin 1950.

o <u>Série Affaires indigènes (H)</u>

▪ Sous-série organisation administration (8H)

- 19 : « Guerrara », février-mars 1921, février 1946.

▪ Sous-série surveillance politique (9H)

- 20 : « Bayoud et Boukamel », septembre 1938
- 21 : correspondances entre la direction des Territoires du Sud et le commandant du Territoire de Ghardaïa, 1940
- 85 : « cheikh Bayoud », 1939-1945

  - Sous-série Etudes et notices sur l'Algérie et l'Islam (10H)
- 89, Section d'études des Territoires du Sud, M. Gardel, *Etude sur l'activité des oulamas dans les Territoires du Sud*, février 1938

  - Sous-série Presse indigène et radiodiffusion (15H)
- 18 : « Er Roh », traductions analytiques et surveillance, 1937
- 23 : « Oued M'zab », traductions analytiques et surveillance, 1927-1929
- 23 : « El-Ouma », traductions analytiques et surveillance, 1936-1938
- 23 : « Er rouh », 1937
- 23 : « Abou Eliakdhan »

  - Sous-série Pénétrations militaires et pénétration saharienne (22H)
- 12 : « Rapport sur l'annexion du Mzab et sur la création d'une annexe à Ghardaïa », 1880
- 14 : « au sujet des ibadites de Zanzibar et du Mzab », 1891
- 19 : « Autour de l'affaire Boudi », 1928-1930
- 19 : « Tefaiech Brahim », 1930
- 19 : « au sujet de la plainte Trabelsi/Bayoud », novembre 1931
- 19 : correspondances du chef d'Annexe et du commandant du Territoire, 1933
- 19 : « courants d'activités politiques parmi la communauté mozabite », 1939

  - **Fonds des Territoires du Sud**

o <u>Préfecture de Laghouat (1957-1962), fonds des Oasis (territoire puis département) OA</u>
- 2 : « Mozabites de Ouargla », Annexe de Ouargla, mars 1944, février, juillet 1948

- 17 : bulletin de renseignements, mai 1956

- 38 : « surveillance indigène, » 1942.

- 68/169 : « Bou-Noura »
- 68/169 : « Djemaïet el islah », 1932-1948
- 68/169 : « à propos du cheikh Bayoud de Guerrara », mars 1939
- 68/169 : « rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa », Annexe de Ghardaïa, mars 1944
- 68/169 : « Société el-Ouafa », Annexe de Ghardaïa , 1946
- 68/169 : « sociétés de bienfaisance », février 1946
- 68/169 : « fiche de renseignements sur Bayoud », Annexe de Ghardaïa, avril 1946
- 68/169 : « au sujet de Bayoud et Fillali », Annexe de Ghardaïa, mai 1946
- 68/169 : « Association Et taoufik », juin 1946

- 70/188 : « Liste des abonnés du chihab », police spéciale du département de Constantine, novembre 1939
- 70/188 : « Sur les étudiants des territoires du Sud à la Zitouna », décembre 1939

- 76/331 : « cercle el Houda », janvier 1936
- 76/331 : « Djemaiet el Islah », 1936
- 76/331 : « Association de Mozabites El Falah », 1939
- 76/331 : correspondances du chef d'Annexe et du commandant du Territoire, mai 1939
- 76 : bulletin de quinzaine, du 15 au 31 juillet 1946

- 78/365 : « fiche de renseignements », Annexe de Ghardaïa
- 78/365 : « contre Ramdane Brahim ».
- 78/365 : « Gherafa Brahim »
- 78/365 : « Abou el Ikdane Hadj Brahim », 1931-1944
- 78/365 : « sur le journal el Moghreb et Boudjenah », avril 1931
- 78/365 : « Boudjenah Slimane », 1931-1941
- 78/365 : « Bayoud », mars 1933
- 78/365 : « el-hayat et el-Ouifak », avril 1933
- 78/365 : « Omar Ben Aïssa ben Brahim », 1936
- 78/365 : « Djemaiet et taoun el am », décembre 1936
- 78/365 : « Baghbagha Brahim », 1939-1940

- 78/365 : surveillance politique des indigènes, Annexe de Ghardaïa, mars 1940-1947
- 78/365 : « Nedjar Slimane », mars 1940
- 78/365 : « Yami Moussa », avril-juin 1941
- 78/365 : « Boukamel », 1945
- 78/365 : « Boukamel », octobre 1945
- 78/365 : « Slimane ben Youcef dit Yousfi », 1946
- 78/365 : « Association ed Dawoua ou El Irchad », mai 1946
- 78/365 : scandale au cimetière, novembre 1946
- 78/365 : « Sur une école de filles à Guerrara », mars 1947
- 78/365 : « école el-Islah pour filles », mai 1947
- 78/365 : « rapport de mission du lieutenant Guilloux sur son contact avec la population de Guerrara », 2 juin 1947
- 78/365 : « Rapport du lieutenant Guilloux sur son contact avec la population de Guerrara », juin 1947
- 78/365 : « Cheikh Tfeyesche », service des liaisons nord-africaines, juillet 1947
- 78/365 : bulletin de renseignements mensuel, juillet 1947
- 78/365 : « Une histoire de chants impliquant des élèves de Guerrara », 1947
- 78/365 : « au sujet du cheikh Mohamed Ali Beddouz », 1953

- 87 : Annexe de Ghardaïa, rapports annuels : 1911, 1914, 1920, 1922, 1926, 1927

- 88 : Annexe de Ghardaïa, rapports annuels : 1946, 1948, 1951, 1953, 1955

- 89 : Annexe de Ghardaïa, rapports annuels : 1928, 1935, 1937, 1938, 1939, 1941

- 93/390 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements : novembre 1943, août, septembre-octobre 1944 ; janvier, avril-mai, décembre 1945 ; janvier mai, juillet, août, novembre-décembre 1946
- 93/391 : Annexe de Ghardaïa, rapports de renseignements mensuels : janvier-février 1947, juillet-août, octobre-novembre 1948, novembre 1949.
- 93/392 : Annexe de Ghardaïa, bulletins mensuel de renseignements : janvier 1953 ; juin 1955.

- 96/45 : Annexe de Ghardaïa, rapports de renseignements mensuels : août-septembre 1951, mai-juin 1953, mai-juin, juin-juillet, juillet-août 1954 ; mai-juin, juillet-août, décembre 1955-janvier 1956 ; avril-mai 1956
- 96/260 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuel : janvier, avril 1945 ; janvier, février, avril, mai, juillet, novembre, novembre-décembre, décembre 1946 ; janvier, février, mars, avril, mai, juin, septembre, octobre, novembre, décembre 1947 ; février, mars, mai, juillet, novembre, décembre 1948 ; février-mars, juin-juillet, juillet-août, août-septembre, novembre-décembre 1949 ; janvier-février, février-mars, mars-avril, mai-juin, juin-juillet 1950

- 93/390 : Annexe de Ghardaïa, bulletin de renseignements mensuel : novembre 1943
- 93/391 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuels : octobre-novembre, décembre1947-janvier 1948

- 104 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuels : février-mars 1948 ; février, juillet, décembre 1949 ; septembre-octobre, octobre 1950

- 105/208 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements : mai, septembre, novembre 1951
- 105/209 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuels : janvier, mars, avril, juin, juillet, août, septembre, décembre 1952
- 105/210 : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuel, mars, mai, novembre, décembre 1953

- 105 bis : Annexe de Ghardaïa, bulletins de renseignements mensuels, mars, septembre 1954

- 123, « justice musulmane »

- **Archives privées d'Outre-Mer (APOM)**

o <u>CHEAM : Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie moderne (10 APOM)</u>
- n° 53 : *Présentation du M'Zab*, Charles Kleinknecht, 22 novembre 1962
- n° 713 : *Le Congrès musulman de Jérusalem de 1931*, Capitaine Terrier, 18 juin 1937

- n° 781 : *Le parti réformiste du M'zab et la réforme communale*, C[ne] Jacques Carreau-Gaschereau, 22 décembre 1960
- n° 1279 : *Manuel scolaire égyptien dans une école privée d'Algérie*, s.a., s.d..

Centres d'archives privées

Archives centrales des Missionnaires d'Afriques (AMA), Rome, Italie

- H 15/113 : diaire du poste de Ghardaïa, n° II (1893-1902)
- casier 41, diaires n° III (1903-1916), IV (1917-1930), V (1930-1945), VI (1945-1947), VII (1947-1950)

Centre culturel et de documentation saharienne (CCDS), Ghardaïa, Algérie

- P. Louis DAVID, « Le Cheikh Atfyech (1825-1914) », CCDS, Ghardaïa, s.d., notes manuscrites et dactylographiées.
- P. Louis DAVID, *Le Mzab hier et d'aujourd'hui*, c. 1950, notes dactylographiées.
- Jean DELHEURE, « Les ibadites du Mzab (traduction) ; Quand l'oued coule à Ghardaïa, sa répartition dans l'oasis (texte berbère de Makni Hammadi (homme de 37 ans), traduction J. Delheure) », 1948, notes dactylographiées.
- Pierre CUPERLY, « Admission-Exclusion Walaya-Bara'a », Ghardaïa, s.d., notes dactylographiées.
- Pierre CUPERLY, « Azzaba, irwan, immesurda », s.d., notes dactylographiées.
- Pierre CUPERLY, « Notes sur l'éducation ibadite et l'intégration institutionnelle », Ghardaïa, s.d., notes dactylographiées.
- Pierre CUPERLY, *Société mozabite. La ḥalqa*, s.d., notes dactylographiées.
- Pierre CUPERLY, « Entretien avec le Cheikh Bayyūḍ », Texte préparatoire à l'« Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ », *Etudes Arabes*, 30, 1972, p. 26-52, notes dactylographiées.
- Cdt Pierre TERRIER, *Les Mozabites face au monde musulman contemporain*, 15 août 1939, notes dactylographiées.

Bibliothèque du cheikh ʻAbd al-Raḥmān Ḥawāš, Ghardaïa, Algérie

- Amḥammad b. Aḥmad Bābā ū Mūsā, *Al-ḥuğağ al-dāmiġa li-bidaʻ al-fi'a al-zā'iġa*, Ghardaïa, 1936-1937, manuscrit photocopié, 151 p., (l'original se trouve dans la bibliothèque du cheikh Ḥammū Bābā ū Mūsā).
- Pierre CUPERLY, « Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm », Ghardaïa, s.d., notes dactylographiées.
- Claude GROSSMANN, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969.

Bibliothèque de M. Muḥammad Ḥāğğ Saʻīd, Ghardaïa, Algérie

- Ḫuṭba bi-munāsiba ziyāra baʻḍ al-ʻulamā' li-madrasa Abū Kāmil, Ayyūb b. Sulaymān al-Ḥāğğ Saʻīd Laḫbūrāt, n. d., 1 page, manuscrit n° *d.ġ*.27.
- *Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid al-bilad…*, copiste : al-Qāḍī Dāwud b. Bakīr al-Ġardāwī, date de copie : avant 1919, 11 pages, manuscrit n° *d.ġ*.1.
- *Taḏkira li-baʻḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya*, copiste : Bāba b. Sulaymān Ašqabqab, d'après le n° *d.ġ*.1, date de copie : début du XXe siècle, 9 pages, manuscrit n° *d.ġ*.06.
- *Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masğid al-šayḫ ʻAbd al-Raḥman al-Kurṯī*, copiste Bakīr b. Ibrāhīm b. Bakīr al-Ysğinī, début du XXe siècle, 3 pages, manuscrit n° 4 n° 103).

SOURCES IMPRIMEES

En langue arabe

Périodiques dépouillés intégralement

- *al-Minhāğ*, Le Caire, 1925-1932.
- *Wādī Mīzāb*, Alger, 1er octobre 1926 au 8 janvier 1929, 119 numéros.
- *al-Umma*, 8 septembre 1933 au 6 juin 1938, 170 numéros.

Périodiques consultés ponctuellement

- *al-Iqdām*, Alger, n° 85, 30 juin 1922.
- *al-Zahrā'*, Le Caire, I, n° 3 (15 *rabī' al-awwal* 1343/1924), 186-189 ; II, n° 2, (15 *ṣafar* 1344/1925), 118-121 ; XIII, 649, 23 *ṣafar* 1358/1939, 16-17, 20-21 ; XIII, 650, 1 *rabī'al-awwal* 1358/1939, 12.
- *al-Manār*, Le Caire, vol. 26, n° 8, 13 février 1926, p. 640.
- *al-Baṣā'ir*, Alger, n° 1, 27 décembre 1935.
- *al-Fatḥ*, Le Caire, n°551, juin 1937, p. 19.

Articles et monographies

- Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Al-risāla al-šāfiya fī ba'ḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*, Alger, impr. de F. Chesta, 1910 (première édition, Alger, 1880).
- Aṭṭfayyiš Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Al-di'āya ilā sabīl al-mu'minīn*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1923.
- Aṭṭfayyiš Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Al-ṣawm bi-l-talifūn wa-l-talġrāf*, Le Caire, al-mabṭba'a al-salafiyya, 1936.
- Aṭṭfayyiš Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Buḥūṯ wa dirāsāt, Abū Isḥaq Ibrāhīm Aṭṭafayyiš al-Ǧazā'irī*, Béni Isguen, al-ǧam'īa al-ṯaqāfiyya al-quṭbiyya, 2010.
- Bakillī 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar, *Masīrat al-iṣlāḥ fī ǧīl, 1918-1948*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2004.
- Dabbūz Muḥammad 'Alī, *Nahḍat al-Ǧazā'ir al-ḥadīṯa wa ṯawratuhā al-mubāraka, vol. 1*, Alger, Al-maṭba'a al-ṯaqāfiyya, 3 vol. : 1965-1969.
- Dabbūz Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ǧazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975),* Constantine, Al-maṭba'a al-ba'ṯ, 5 vol. : 1974, 1976, 1978, 1980, 1982.
- Ǧam'iyyat qudamā' al-talāmīḏ, *Bayān fī-l-ḫilāf al-wāqi' bayn al-iṣlāḥ wa ḫaṣūmiyya bi'āṣimat Mīzāb (Ġārdāiya) fī masā'lat al-ṣawm wa-l-ifṭār*, Alger, Maṭb'a al-'arabiyya, 1952.
- 'Umar b. 'Īsā b. Ibrāhīm, *Bayān ḥaqīqa 'an al-taǧnīd al-iǧbārī wa mā yuntaǧ 'an-hu bi-Wādī Mīzāb*, Alger, al-maṭb'a al-'arabiyya, 1931.
- 'Umar b. 'Īsā b. Ibrāhīm, *Muḏakkirāt wa waṯā'iq rasmiyya 'an Wādī Mīzāb min nāḥiyatihi al-dīniyya wa-l-siyāsiyya wa-l-iǧtimā'iyya min sanat 1853 ilā sanat 1951*, Tunis, Maṭba'at al-Nahḍa, 1951.

- Yaqẓān Ibrāhīm b. ʻIsā Abū al-, *Iršād al-ḥā'irīn*, Tunis, Maṭbaʻat al-ʻarab, 1923

En langues européennes

Périodiques et monographies

- *Annuaire de législation française*, « Décret du 29 décembre 1890, portant création de tribunaux ibadites en Algérie », 10, 1891, p. 203-204.
- Amat Charles, *Le M'zab et les M'zabites*, Paris, Challamel, 1888.
- Calassanti-Motylinski Adolphe de, *Notes historiques sur le Mzab. Guerara depuis sa fondation*, Alger, Adolphe Jourdan, 1885.
- Calassanti-Motylinski Adolphe de, *Bibliographie du Mzab, les livres de la secte abadhite*, Alger, Fontana, 1885.
- Calassanti-Motylinski Adolphe de, *L'Aqida populaire des abadhites algériens*, Alger, Fontana, 1905.
- Carette Ernest, *Exploration scientifique. Sciences historiques et géographiques. Tome II, Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie méridionale*, Paris, Impr. royale, 1844.
- Chabert Alexandre, « Le comportement économique des musulmans. Une exception : les Mozabites », *Revue d'histoire économique et sociale*, 3, 1961, p. 330-351.
- Cour Auguste, *Constantine en 1802, d'après une chanson populaire du Cheikh Belqasem Er-Rahmouni El-Haddad*, Alger, J. Carbonel, 1919.
- Coÿne Abel André, *Le Mzab*, Alger, Adolphe Jourdan, 1879.
- Cuperly Pierre, « Interview du Cheikh Ibrâhîm Bayyūḍ, sur l'organisation des ibâḍites du Mzab (Guerrara, le 13 mars 1971) », *Etudes arabes*, 30, 1972, p. 26-52.
- Daumas Eugène, *Le Saharien algérien. Etudes géographiques, statistiques et historiques sur la région au sud des établissements français en Algérie*, Paris, Langlois et Leclercq, 1845.
- Delheure Jean, *Faits et dires du Mzab. Timǧǧa d-yiwaln n at-mẓab*, Paris, Selaf, 1986.
- Dermenghem Emile, « Les confréries noires du Mzab », *Bulletin de liaison saharienne*, 15, décembre 1953, p. 18-20.
- Duveyrier Henri, « Coup d'œil sur le pays des Beni-Mezâb et sur celui des Chaanbâ occidentaux », *Bulletin de la Société de Géographie*, XVIII, 2nd semestre 1859, p. 141-217.

- Duveyrier Henri, « Voyage dans le pays des Beni-Mezab », *Le Tour du monde*, 4, 1861, p. 178-192.
- Duveyrier Henri, « Note sur le schisme ibadhite, à propos d'une lettre de M. Masqueray », *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 6-16, décembre 1878, p. 74-78.
- Féliu E., *Etude sur la législation des eaux dans la Chebka du Mzab*, Blida, A. Mauguin, 1908.
- Féraud Louis-Charles, « Les corporations de métiers à Constantine avant la conquête française (traduction d'un manuscrit arabe) », *Revue Africaine*, 16, 1872, p. 451-454.
- Goichon Amélie-Marie, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane,* vol. 1, Paris, P. Geuthner, 1927.
- Goichon Amélie-Marie, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane,* vol. 2, Paris, P. Geuthner, 1931.
- Huguet M., « Les Juifs du Mzab », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5-3, 1902, p. 559-573.
- Kleinknecht Charles, *Administrateur civil au Sahara. Une vie au service de l'Algérie et des Territoires du Sud. 1942-1962*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Léon l'Africain, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays et la navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et occidentales*, Paris, Imprimé aux frais du Gouvernement, 1830, vol. 2/4.
- Masqueray Emile, « On nous écrit d'Alger », *Journal des débats politiques et littéraires*, 16 mars 1884.
- Masqueray Emile, *Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, V. Aillaud, 1878.
- Masqueray Emile, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Alger, Jourdan, 1914.
- Masqueray Emile, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb*, Aix-en-Provence, Edisud, 1988 [édition originale : Paris, E. Leroux, 1886].
- Menerville M. P., « Décret du président de la République, 3 septembre 1850 », *Dictionnaire de la législation algérienne*, (5 juillet 1830-28 juillet 1853), pp. 192-194.
- Mercier Marcel, *La civilisation urbaine au Mzab. Etude de sociologie africaine*, Paris, Emile Pfister, 1922.
- Mercier Marcel, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger, Jules Carbonel, 1927.

- Mercier Marcel, *La civilisation urbaine au Mzab, Ghardaïa la mystérieuse*, Alger, Soubiron, 1932.
- Merghoub Baelhadj, *Le développement politique en Algérie. Etude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972.
- Milliot Louis, « Recueil des délibérations des djema'a du Mzâb », *REI*, IV-2, 1930, p. 171-230.
- Ministère de la Guerre, « Arrêté du GG, 31 janvier 1838 », *Algérie - Bulletin officiel des actes du gouvernement*, vol. 1, Paris 1843, p. 425.
- Morand Marcel, *Les kanouns du Mzab*, Alger, Adolphe Jourdan, 1903.
- Parmentier H., « L'entraide chez les berbères ibadites du Mzab », *IBLA*, 33, trimestre 1946, p. 41-49.
- Rinn Louis, « Des juridictions compétentes en matière de litige intéressant les Mozabites résidant hors du Mzab », *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence*, III, 1887, p. 236-244.
- Robin Joseph, *Le Mzab et son annexion à la France*, Alger, A. Jourdan, 1884.
- Shaler William, *Sketches of Algiers, political, historical, and civil; containing an account of the geography, population, government, revenues, commerce, agriculture, arts, civil institutions, tribes, manners, languages, and recent political history of that country*, Boston, Cummings, Hilliard and company, 1826.
- Shaw Thomas, *Travels, or Observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, Oxford, Printed at the theater, 1738.
- Suter Karl, « Die Ortsgebundenheit der Frau bei den Mozabiten », *Geographica Helvetica*, 21-2, 1957, p. 102-114.
- Suter Karl, « Schulreformen im Mzab », *Die Welt des Islams*, 5-3, 1958, p. 235-244.
- Valet René-Victor, *Le Sahara algérien. Etude de l'organisation administrative, financière et judiciaire des Territoires du Sud*, Alger, La Typo-Litho, 1927.
- Venture de Paradis Jean-Michel, *Alger au XVIII^e^ siècle*, Alger, A. Jourdan, 1898.
- Vigouroux Louis, « L'émigration mozabite dans les villes du Tell algérien », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, III, 1945.
- Villemonte de La Clergerie Dr, « Dix jours en mission ophtalmologique dans le M'zab », *Journal de médecine et de chirurgie de l'Afrique du Nord*, novembre 1926, p. 497-506.

- Youb Brahim ben, *Histoire du Mzab (Béni Isguen). Désiderata de la Confédération M'zabite*, Constantine, s.é., 1890.
- Zeys Ernest, *Législation mozabite, son origine, ses sources, son présent, son avenir. Leçon d'ouverture faite à l'école de droit d'Alger*, Alger, Adolphe-Jourdain, 1886.
- Zeys Ernest, « Voyage d'Alger au M'Zab (1887) », *Le Tour du monde*, 1-61, 1891, p. 289-320.

Bibliographie

REFERENCES EN LANGUE ARABE

Abū Zakariyā’ al-Warǧlānī, *Kitāb siyar al-a’imma wa aḫbārihā*, Tunis, al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985.

Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm b. ‘Isā, *Dīwān Abī al-Yaqẓān*, El-Atteuf, Ġam‘aya al-turāṯ, 1989 [édition originale : Alger, Al-maṭba‘a al-‘arabiyya, 1931].

Abū al-Yaqẓān Ibrāhīm b. ‘Isā, *Ta’rīḫ ṣuḥuf Abī al-Yaqẓān*, 2003.

Aṭṭfayyiš Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Al-Naqd al-ǧalīl li-l ‘atb al-ǧamīl*, Le Caire, 1924.

Aṭṭfayyiš Abū Isḥāq Ibrāhīm, *Al-farq bayna al-ibāḍiyya wa-l-ḫawāriǧ*, Mascate, Maktabat al-istiqāma, 1980.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Radd al-šurūd ilā al-ḥawḍ al-mawrūd*, 1902.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Šarḥ al-da‘ā’im al-muḫtaṣar*, Alger, (lithographie), 1908.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Šarḥ al-qaṣīda al-ḥā’īya*, Le Caire, 1920.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Kašf al-karb, vol. 1*, Mascate, 1985.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Ṣarḥ kitāb al-nayl wa-šifā’ al-‘alīl, vol. 13*, Ǧidda, Ǧam‘āyat at-turāṯ, 1985.

Aṭṭfayyiš Muḥammad b. Yūsuf, *Taysīr al-tafsīr*, Masqaṭ, Wizārat al-turāṯ al-qawmī wa al-ṯaqāfa, 1994.

Bābā ‘Ammī Muḥammad b. Mūsā (éd.), *Mu‘ǧam a‘lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiǧrī ilā al-‘aṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2.

Baḥḥāz Ibrāhīm, *Al-dawlat al-rustumiyya 160-296 h., 777-909 m. : dirāsa fī-l-awḍā‘ al-iqtiṣādiyya wa-l-ḥayāt al-fikriyya*, Al-Qarrāra, Ǧam‘iyyat al-turāṯ, 1993.

Bakillī ‘Abd al-Raḥmān, *Muḥāḍarāt al-Bakrī fī-l-‘ilm wa-l-‘ulamā*, El-Atteuf, Maktabat al-Bakrī, 2002.

Bakillī ‘Abd al-Raḥmān, *Ḫuṭub al-ǧumu‘a li-l-Bakrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2003.

Bakillī ‘Abd al-Raḥmān, *Fatāwa al-Bikrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2003.

Bakillī ‘Abd al-Raḥmān, *Kālimāt ḫālid li-lBikrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bakrī, 2008.

Bakillī ʻAbd al-Raḥmān, *Taqārīr al-Bikrī*, El-Atteuf, Maktabat al-Bikrī, 2009.

Bayyūḍ Ibrāhīm b. ʻUmar, *Fatāwā al-imām al-šayḫ Bayyūḍ Ibrāhīm ibn ʻUmar*, Ghardaïa, s.d., 1988.

Bayyūḍ Ibrāhīm b. ʻUmar, *Al-muǧtamaʻ al-masǧidī*, Ghardaïa, Al-maṭbʻa al-ʻarabiyya, 1989.

Bayyūḍ Ibrāhīm b. ʻUmar, *ʻAmālī fī-l-ṯawra*, Guerrara, Ǧamʻiyyat al-turāṯ, 1990.

Bayyūḍ Ibrāhīm b. ʻUmar, *Fī riḥāb al-Qur'ān*, Guerrara, Ǧamʻiyyat al-turāṯ, 1995-2005, 15 vol.

Būḥaǧām Muḥammad Nāṣir, *Abū al-Yaqẓān fī-l-dawriyāt al-ʻarabiyya*, Ghardaïa, Maṭbʻa al-ʻarabiyya, 1985.

Ḥāǧǧ Saʻīd Yūsuf b. Bakīr al-, *Ta'rīḫ Banī Mīzāb, dirāsa iǧtimāʻiyya wa iqtiṣādiyya wa siyāsiyya*, Ghardaïa, Al-maṭbaʻa al-ʻarabiyya, 2006.

Ibn Ḫaldūn, *Ta'rīḫ Ibn Ḫaldūn*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000, vol.7.

Madanī Aḥmad Tawfīq al-, *Kitāb al-Ǧazā'ir*, Alger, Dār al-Baṣā'ir, 2009 (1ère édition 1932).

Madanī Aḥmad Tawfīq al-, *Ḥayāt Kifāḥ (muḏakkirāt), vol. 1, fī Tūnīs (1905-1925)*, Alger, SNED, 1976.

Mīlī Mubārak al-, *Ta'rīḫ al-Ǧazā'ir fi-l-qadim wa-l-ḥadiṯ*, Alger, ENAL, 1986 (1ère édition 1928-1932), 2 volumes

Muʻammar ʻAlī Yaḥyā, *Al-ibāḍīya fī mawkib al-tārīḫ*, Beyrouth, Dār al-Ṯaqāfa, 1964, vol. 3/4.

Muʻammar ʻAlī Yaḥyā, *Al-Ibāḍiyya bayn al-firaq al-islāmiyya ʻind kuttāb al-maqālāt fī-l-qadīm wa-l-ḥadīṯ*, Londres, Dār al-ḥikma, 2001.

Nāṣir Bālḥāǧǧ, *Al-niẓām wa-l-qawānīn al-ʻurfiyya bi-Wādī Mizāb fī-l-fitrat al-ḥadīṯa (XVe-XIXe)*, Thèse de doctorat en histoire, Université de Constantine I (Mentouri), Constantine, 2014.

Nāṣir Muḥammad, *Muḥammad ʻAlī Dabbūz wa-l-muǧtamaʻ al-islāmī li-kitābihi wa li-ta'rīḫihi*, Ghardaïa, Maktabat al-šayḫ Muḥammad ʻAlī Dabbūz, s.d.

Nāṣir Muḥammad Ṣāliḥ, *Abū al-Yaqẓān wa ǧihād al-kalima*, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya li-l-Našr wa-l-tawzīʻ, 1980.

Nāṣir Muḥammad, *Al-šayḫ Ibrāhīm Aṭṭfayyṣ fī ǧihādihi al-islāmī*, Al-Qarrāra, Ǧamʻiyyat al-turāṯ, 1991.

Nāṣir Muḥammad Ṣāliḥ, *Al-Maṭbaʻa al-ʻarabiyya. Maʻlam waṭanī maǧhūl, 1931-1962*, Al-Qarrāra, Ǧamʻiyyat al-turāṯ, 2008.

Nūrī Ḥammū Muḥammad ʻĪsā al-, *Dawr al-Mīzābiyyn fī Ta'rīḫ al-Ǧazā'īr qadīman wa ḥadīṯan*, Constantine, Dār al-baʻṯ., 5. vol.

Qaššār Bālḥāğğ, *'Awā'id Mīzāb sunun lā taqlīd*, Ghardaïa, s.n., 1998.

Sa'dullāh Abū al-Qāsim, *Ta'rīḫ al-Ǧazā'ir al-ṯaqāfī*, vol. 2/9, Le Caire, 1970, Ma'had al-buḥūṯ wa-l-dirāsāt.

Sa'dullāh Abū al-Qāsim, *Ta'rīḫ al-Ǧazā'ir al-ṯaqāfī*, Beyrouth, Dar al-ġarb al-islāmī, 1998, vol. 4/9.

REFERENCES EN LANGUES EUROPEENNES

ABDEL MOULA Mahmoud, *L'université zaytounienne et la société tunisienne*, Tunis, M. Abdel Moula, 1971.

ABROUS Dahbia, *La Société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère (Kabylie, Aurès, Mzab)*, Paris-Louvain, Peeters, 2007.

ABU-MANNEH Butrus, « The Islamic Roots of the Gülhane Rescript », *Die Welt des Islams*, 34, 1994, p. 173-203.

ACHI Raberh, « L'islam authentique appartient à Dieu, ''l'islam algérien'' à César », *Genèses*, 4, 2007, p. 49-69.

ACHI Raberh, « La laïcité, une cause anticoloniale. La mobilisation de la mouvance réformiste musulmane contre l'administration de l'islam en Algérie coloniale », *in* Amin ELIAS, Augustin JOMIER et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN (éd.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIXe-XXe siècles)*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 221-239.

al-AFGANI Abū al-Wafā, *Réfutation des matérialistes*, traduit par Amélie-Marie GOICHON, Paris, Geuthner, 1942.

AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie à la période contemporaine, t. 2, 1871-1954*, Paris, PUF, 1964.

AGERON Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968.

AHMAD Jamal, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

AILLET Cyrille, « Espaces et figures du sacré dans le bassin d'Ouargla. L'histoire d'un lieu de mémoire de l'ibāḍisme médiéval », communication inédite.

AILLET Cyrille, CRESSIER Patrice et GILOTTE Sophie, « Les *qṣūr* et l'organisation de l'espace dans le bassin de Ouargla et le Mzāb à l'époque médiévale », communication inédite.

AILLET Cyrille, « Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local », *Annales islamologiques*, 45, 2011, p. 45-78.

AILLET Cyrille et GILOTTE Sophie, « Sedrata : l'élaboration d'un lieu de mémoire », *REMMM*, 132, 3 décembre 2012, p. 91-114.

AILLET Cyrille, « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial : a New Reading of Ibn Sallām's Kitāb (3d/9th c.) », *in Ibadi theology : Rereading Sources and Scholarly Works*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014.

AKBAL Mehenni, *Père Henri Sanson s.j. Itinéraire d'un chrétien d'Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2010.

ALBERT Anaïs et ROSSIGNEUX-MÉHEUST Mathilde, « Une question économique dominée par des enjeux moraux », *Histoire, Economie & Société*, 32-3, 2013, p. 3-12.

AMARA Allaoua, « Entre la conversion et la mort : le statut et le sort des ibadites maghrébins d'après les textes juridiques malikites », *in* Mohamed MEOUAK (éd.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval.*, Madrid, CSIC, 2012, p. 65-86.

AMIN Qāsim, *The Liberation of Women and the New Woman : Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, traduit par Sidhom Peterson SAMIHA, Cairo, American University in Cairo Press, 2000.

AMRI Nelly, « *Wali* et *awliya'* dans l'Ifriqiya "médiévale" », *Studia Islamica*, 90, 2000, p. 23-36.

AMRI Nelly, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV*[e] *et XV*[e] *siècles*, Paris, Cerf, 2008.

AMRI Nelly, *La sainte de Tunis : présentation et traduction de l'hagiographie de 'Âisha al-Mannûbiyya*, Arles, Actes Sud, 2008.

ANAWATI Georges Chehata et GARDET Louis, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948.

ANDERSON Benedict R., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

ANDERSON Warwick, *Colonial Pathologies: American Tropical Medicine, Race, and Hygiene in the Philippines*, Durham, Duke University Press, 2006.

ANDEZIAN Sossie, « Sciences sociales et religion en Algérie. La production contemporaine depuis l'indépendance », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXII, 1993, p. 381-395.

ANDEZIAN Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine : adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS éd., 2001.

ANDEZIAN Sossie, « Old Practices and New Meanings: Saint Veneration in Western Algeria », *Yearbook of the Sociology of Islam : On Archeology of Sainthod and Local Spirituality in Islam*, 5, 2004, p. 104-123.

ANDEZIAN Sossie, « Introduction : Procès de fondation », *Archives de sciences sociales des religions*, 151, 2010, p. 9-23.

ANJUM Ovamir, « Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27-3, 2007, p. 656-672.

AOUATE Yves-Claude, *Les Juifs d'Algérie pendant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945)*, Thèse d'histoire, sous la direction d'André Nouschi, Université de Nice, 1984.

AOUCHAR Amina, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 2002.

'ARAFAT W., « Bilāl b. Rabāḥ », *EI*², Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 1251.

ARANDA Emanuel d', *Relation de la captivité du sieur Emanuel d'Aranda, où sont descriptes les misères, les ruses et les finesses des esclaves et des corsaires d'Alger*, Paris, G. Clousier, 1657.

ASAD Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

ASAD Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ASSMAN Jan, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine : prophètes, héros et ancêtres*, Paris, Editions de l'EHESS, 2007.

AVON Dominique et MESSAOUDI Alain (éd.), *De l'Atlas à l'Orient musulman, Contributions en hommage à Daniel Rivet*, Paris, Karthala, 2011.

AVON Dominique, *Les frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Le Cerf, 2005.

AYALON Ami, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford University Press, 1995.

AZRA Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern « Ulamā » in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

BAELHADJ Nacer, « Les *'azzāba* et l'organisation sociopolitique du Mzab, selon les *ittifāqāt* de l'époque moderne », communication inédite.

BANTIGNY Ludivine, « Le mot “jeune”, un mot de vieux ? La jeunesse du mythe à l’histoire », *in* Ludivine BANTIGNY et Ivan JABLONKA (éd.), *Jeunesse oblige. Histoire des jeunes en France, XIX*e*-XX*e *siècle*, Paris, PUF, 2009, p. 5-18.

BANTIGNY Ludivine, « Historicités du 20e siècle : Quelques jalons sur une notion », *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 117-1, 2013, p. 13-25.

BARAK On, *On Time. Technology and Temporality in Modern Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2013.

BARBIER Frédéric, *L’Europe de Gutenberg. Le livre et l’invention de la modernité occidentale*, Paris, Belin, 2006.

BAYART Jean-François, « Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », *Sociétés politiques comparées*, 14, avril 2009, p. 1-46.

BAYLY Christopher A., « The Origins of Swadeshi (Home Industry) : Cloth and Indian Society, 1700-1930 », *in* Arjun APPADURAI (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 285-321.

BAYLY Christopher A., *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BAZZAZ Sahar, *Forgotten Saints, History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco*, Harvard, Harvard University Press, 2010.

BECK Robert et BREJON DE LAVERGNEE Matthieu (éd.), « Combats autour du repos hebdomadaire (XIXe-XXe siècle) », *Histoire, Économie et Société*, 28-3, 2009, p. 3-122.

BELAMBRI A., *Bibliographie systématique sur l’éducation islamique*, Paris, Unesco, 1988.

BENCHENEB Mohamed, « Khalīl b. Isḥāḳ », *EI*2, Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 996.

BENCHENEB Rachid, « Le séjour du šayḫ ‘Abduh en Algérie (1903) », *Studia Islamica*, 53, 1981, p. 121-135.

BENCHENEB Rachid et LANDAU J. M., « Masraḥ », *EI*2, Leiden, Brill, 1991, vol.VI, p. 735-746.

BENDRISSOU Salah, *Institut al-Ḥayāt 1925-1962 : un exemple d’école réformiste ibadite au Mzab*, Mémoire de D.E.A., Université Paris VIII Vincennes-St-Denis, 1994.

BENDRISSOU Salah, *Implantation des Mozabites dans l’Algérois entre les deux guerres,* Thèse de doctorat, Université Paris VIII Vincennes-St Denis, 2000.

BENKHEIRA Muhammad Hocine, *L’amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997.

BERQUE Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1955.

BERQUE Jacques, « Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb », *in Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, t. 2*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1962, p. 471-494.

BERQUE Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962.

BERQUE Jacques, *L'intérieur du Maghreb : XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1978.

BERQUE Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1978.

BERQUE Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb : XVII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

BERTRAND Romain, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java. La tradition parfaite*, Paris, Karthala, 2005.

BERTRAND Romain, « Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en ''situation coloniale '' », *Questions de Recherche / Research in Question*, 26, octobre 2008, publié en ligne : http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/qdr26.pdf

BERTRAND Romain, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 2011.

BERTRAND Romain et BAYART Jean-François, « De quel ''legs colonial'' parle-ton ? », *Esprit*, 12, décembre 2006, p. 134-160.

BJÖRKMAN W., « Maks », *EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 178-180.

BLAIS Hélène, FREDJ Claire et EMMANUELLE Saada (éd.), « Introduction : Un long moment colonial : pour une histoire de l'Algérie au XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41, 2010, p. 7-24.

BLAIS Hélène, *Mirages de la carte. L'invention de l'Algérie coloniale*, Paris, Fayard, 2014.

BLEVIS Laure, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 48-2, 2001, p. 557-581.

BOISSEVAIN Katia, *Sainte parmi les saints : Sayyda Mannūbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2006.

BONEBAKKER Seeger A., « Adab and the concept of Belles-lettres », *in Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 16-30.

BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 1977.

BOUBAKER Sadok, « Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVII^e siècle au début du XIX^e siècle », *RHMC*, 4-50, p. 29-62.

BOUCHENE Abderrahmane, PEYROULOU Jean-Pierre, SIARI-TENGOUR Ouanassa et THENAULT Sylvie (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris-Alger, La Découverte-Barzakh, 2012.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1958.

BOUWMAN Dinie, *Throwing Stones at the Moon: The Role of Arabic in Contemporary Mali*, Leiden, Research School CNWS, 2005.

BOWEN H., « Niẓām al-Mulk », *EI²*, Leiden, Brill, 1995, vol. VIII, p. 71-74.

BOZZO Anna, « Société civile et citoyenneté en Algérie : essor et déclin d'un mouvement associatif indépendant (xix[e]-xx[e] siècle) », *in* Anna BOZZO et Pierre-Jean LUIZARD (éd.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, p. 95-114.

BRANCHE Raphaëlle, « ''Au temps de la France''. Identités collectives et situation coloniale en Algérie », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 117-1, 21 décembre 2012, p. 199-213.

BRODRICK Alan H., *Parts of Barbary*, Londres, Hutchinson, 1943.

BROWER Benjamin C., *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York, Columbia University Press, 2009.

BROWN Leon C., « The Islamic Reformist Movement in North Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 2-01, 1964, p. 55-63.

BROWN Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 2012.

BRUNNER Rainer, *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin, K. Schwarz, 1996.

BRUNNER Rainer, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism Between Rapprochement and Restraint*, Leiden - Boston, Brill, 2004.

BRUNO Charles-Dominique, *La propagande anti-française au Mzab au début des années 1920*, Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, 1988.

BRUNSCHVIG Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafsides : des origines à la fin du XV[e] siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1982, vol. 1/2.

BRUNSCHVIG Robert, « Barā'a », *EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 1058-1059.

BURGAT François et NANCY Michel, *Les villages socialistes de la révolution agraire algérienne : 1972-1982*, Paris, CNRS éd., 1984.

CAHEN Claude, « Ḥisba », *EI²*, Leiden, Brill, 1971, vol. III, p. 503-505.

Cahiers Jussieu n° 2 : Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique, Paris, 10/18, 1976.

CARLIER Omar, *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995.

CARLIER Omar, « Le café maure : sociabilité masculine et effervescence citoyenne », *in Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS éd., 1997, p. 177-205.

CARLIER Omar, « L'espace et le temps dans la recomposition du lien social : l'Algérie de 1830 à 1930 », *in* Jocelyne DAKHLIA (éd.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 149-224.

CARLIER Omar et NOLLEZ-GOLDBACH Raphaëlle, *Le corps du leader : Construction et représentation dans les pays du Sud*, Paris, L'Harmattan, 2008.

CARLIER Omar, « Médina et modernité : l'émergence d'une société civile "musulmane" à Alger à l'entre-deux-guerres », *in* Pierre-Robert BADUEL (éd.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Paris, Karthala, 2009, p. 199-227.

CARLIER Omar, « Sociabilité : concept, objet, problème. Du salon de Mme du Deffan aux terrains africains », *in* Laurent FOURCHARD, Odile GOERG et Muriel GOMEZ-PEREZ (éd.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 7-38.

CASSE R. DU, « Un mamelouk tunisien général français », *Contemporain*, 1880, p. 89-107.

CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CERTEAU Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

CHACHOUA Kamel, *L'islam kabyle : XVIIIe-XXe siècles. Religion, état et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

CHAMBERT-LOIR Henri et GUILLOT Claude (éd.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1995.

CHANTRE Luc, « Se rendre à La Mecque sous la Troisième République », *Cahiers de la Méditerranée*, 78, 15 juin 2009, p. 202-227.

CHATER Khalifa, « Zaytūna », *EI²*, Leiden, Brill, 2005, vol. XI, p. 528-530.

CHEIKH-MOUSSA Abdallah, « De la "communauté de salut" à la "populace". La représentation du "peuple" dans quatre miroirs arabes des princes (VIIIe-XIIIe s.) », *in* Christian MÜLLER et Muriel ROILAND-ROUABAH (éd.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2013, p. 497-524.

CHERAK Fatima Zohra, « La thérapeutique de la rouqiya entre Algérie, Egypte et France », *in Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Paris, Karthala, 2013, p. 297-328.

CHERIFI Brahim, *Etudes d'anthropologie historique et culturelle sur le M'Zab*, Thèse de doctorat, Université de Paris VIII, France, 2003.

CERUTTI Simona, « À ‘‘rebrousse-poil’’ : dialogue sur la méthode », *Critique*, 769-770-6, juillet 2011, p. 564-575.

CHACHOUA Kamel, *L'islam kabyle : XVIII*[e]*-XX*[e] *siècles. Religion, état et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

CHARTIER Roger, « La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 31, 30 avril 2003, http://ccrh.revues.org/291.

CHEKHAB-ABUDAYA Mounia, *Patrimoine architectural du Sud algérien : le «* qsar *», type d'implantation humaine au Sahara*, Thèse de doctorat en archéologie et histoire de l'art, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2012.

CHERIFI Brahim, *Etudes d'anthropologie historique et culturelle sur le M'Zab*, Thèse de doctorat, Université de Paris VIII, France, 2003.

CHIFFOLEAU Sylvia, *Genèse de la santé publique internationale. De la peste d'Orient à l'OMS*, Rennes, P.U.R., 2012.

CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Egypte (XVI[e]-XVIII[e] siècle) », *in Le soufisme à l'époque ottomane, XVI*[e]*-XVIII*[e] *siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 1-55.

CHIKH Slimane, « Ibadisme et Société : la délibération des Azzaba de Beni-Isguen (27 Ramadhan 1399 - 20 août 1979) », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 18, 1980, p. 165-186. Disponible en ligne : http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1979/Pages/AAN-1979-18_43.aspx]

CHIKH Slimane, « Hommage à Abū al-Yaqzān », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 18, 1980, p. 1035-1037.

CHRISTELOW Allan, « Islamic Reformists and Popular Theater in Algeria », communication inédite.

CHRISTELOW Allan, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

CHRISTELOW Allan, « Ritual, Culture and Politics of Islamic Reformism in Algeria », *Middle Eastern Studies*, 23-3, 1987, p. 255-273.

CHRISTELOW Allan, *Algerians Without Borders: The Making of a Global Frontier Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2012.

CLANCY-SMITH Julia A., *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.

CLANCY-SMITH, Julia A., « A Women Without Her Distaff: gender, Work, and Handicraft Production in Colonial North Africa », *in* Margaret L. MERIWETHER et Judith E. TUCKER (éd.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 25-61.

CLANCY-SMITH Julia A., « La Révolte de Bû Ziyân en Algérie, 1849 », *REMMM*, 91-94, 15 juillet 2000, p. 181-208.

CLAYER Nathalie et BOUGAREL Xavier, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est. Des Empires aux Etats balkaniques*, Paris, IISMM-Karthala, 2013.

COHEN Abner, « Stratégies culturelles dans l'organisation des diasporas commerçantes », *Tracés*, traduit par Guillaume CALAFAT, 23-2, 2013, p. 159-171.

COLE Joshua, « L'Anti-sémitisme et la situation coloniale en Algérie entre les deux guerres : les émeutes anti-Juifs à Constantine, août 1934 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 108, décembre 2010, p. 3-23.

COLE Juan R., « Muhammad 'Abduh and Rashid Rida: A Dialogue on the Baha'i Faith », *World Order*, 15-3-4, 1981, p. 7-16.

COLE Juan R., « Rashid Ria on the Baha'i Faith: a Utilitarian Theory of the Spread of Religion », *Arab Studies Quarterly*, 5-3, 1983, p. 276-291.

COLIN G. S., « Baraka », *EI*[2], Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 1063.

COLLOT Claude, « Le régime juridique de la presse musulmane algérienne », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 6-2, juin 1969, p. 343-405.

COLONNA Fanny, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Alger, OPU, 1975.

COLONNA Fanny, « Saints furieux et saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus », *Annales HSS*, 35-3, 1980, p. 642-662.

COLONNA Fanny, « Oubli, reconstruction, censure. A propos d'une enquête dans l'Aurès », *in* Henri MONIOT (éd.), *Enseigner l'histoire*, Berne, Peter Lang, 1984, p. 298-300.

COLONNA Fanny, *Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1987.

COLONNA Fanny, « Invisibles défenses : à propos du Kuttab et d'un chapitre de Joseph Desparmet », *in* Noureddine SRAÏEB (éd.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, Paris, CNRS éditions, 1992.

COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

COLONNA Fanny, « Sainteté et astrologie. Réflexions sur quelques faits algériens du XX[e] siècle », *in* Mohamed KERROU (éd.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, éd. Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 287-303.

COLONNA Fanny, « The Nation's 'Unknowing other': Three Intellectuals and the Culture(s) of being Algerian, or the Impossibility of Subaltern Studies in Algeria », *The Journal of North African Studies*, 8-1, mars 2003, p. 155-170.

COLONNA Fanny, « From the Mountain Sanctuary to the Nation », *The Journal of North African Studies*, 18-5, décembre 2013, p. 725-736.

COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert (éd.), *Le Mouvement National Algérien : Textes, 1912-1954*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1978.

COMMINS David, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

COOK Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

COOK Michael, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

CORNELL Vincent J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

COURREYE Charlotte, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens (1936-1939)*, Mémoire de Master, INALCO, Paris, 2012.

COURREYE Charlotte, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdîs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *REMMM*, 136, novembre 2014.

CUPERLY Pierre, « 'Abd al-'Azīz b. al-Ḥādjdj Ibrāhīm Al-Thamīnī al-Isdjanī », *EI*[2], Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 58-59.

CUPERLY Pierre, « Muḥammad Aṭfayyaš et sa *Risāla šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl wādī Mīzāb* », *IBLA*, 130, 1972, p. 261-303.

CUPERLY Pierre, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb. Al-Risāla l-Šāfiya fī ba'ḍ tawāriḫ ahl Wādī Mīzāb de Muḥammad Aṭfayyaš. Traduction française avec introduction et notes*, Mémoire de maîtrise, Faculté des Lettres de Paris (Sorbonne), 1973.

CUPERLY Pierre, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, OPU, 1984.

CUSTERS Martin H., *Ibāḍī Publishing Activities in the East and in the West, c.1880-1960s: An Attempt to an Inventory, with References to Related Recent Publications*, Maastricht, M.H. Custers, 2006.

CUSTERS Martin H., *Al-Ibāḍiyya: A Bibliography*, Maastricht, Pays-Bas, 2006, vol. 2/3.

DADDI ADDOUN Yacine, *Relations entre ibadites et malikites au Mzab*, Mémoire de D.E.A., INALCO, Paris, 1989.

DADDI ADDOUN Yacine, *Les institutions traditionnelles et les pouvoirs officiels au Mzab*, Mémoire de D.E.A., INALCO, Paris, 1990.

DAKHLIA Jocelyne, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990.

DAKHLIA Jocelyne, *Le divan des rois : le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

DAKHLIA Jocelyne, « Masqueray au Maghreb et l'antiquité de la cité », *in* Jocelyne DAKHLIA (éd.), *Urbanité arabe : hommage à Bernard Lepetit*, Paris, France, Sindbad, 1998, p. 431-458.

DAKHLI Leyla, « Les premiers temps de la modernisation du paysage médiatique arabe. L'exemple de la presse écrite levantine dans l'entre-deux-guerres », *in Les Arabes parlent aux Arabes. La révolution de l'information dans le monde arabe*, Arles, Sindbad, 2009, p. 39-52.

DALLAL Ahmad, « Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought », *Islamic Law and Society*, 7-3, 1 janvier 2000, p. 325-358.

DANGEL Gérard, *L'imamat ibadite de Tahert (761-909) : contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut Moyen-Age*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 1977.

DECLICH Lorenzo, « La tipografia sultaniale di Zanzibar (1880-1897) e la "rinascita" della tradizione giuridica ibadita », *in* Massimo PAPA, Gian Maria PICCINELLI et Deborah SCOLART (éd.), *Il libro e la Bilancia: studi in memoria di Francesco Castro*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 2010, p. 181-203.

DE JONG F., « Ḳuṭb », *EI*², Leiden, Brill, 1986, vol. V, p. 548-550.

DE JONG Frederick and RADTKE Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999.

DELALANDE Nicolas, *Les batailles de l'impôt : consentement et résistances de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2011.

DELANOUE Gilbert, « Ecrits et milieux dévots dans l'Egypte du XIXᵉ siècle », *in* Jacques BERQUE et Dominique CHEVALLIER (éd.), *Les Arabes par leurs archives, XVIᵉ-XXᵉ siècles*, Paris, CNRS éd., 1976, p. 163-176.

DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXᵉ siècle : 1798-1882*, Centre national de reproduction des thèses, 1982, 2 vol.

DENNERLEIN Bettina, « Entre ''restauration'' et ''réorganisation'' L'appropriation savante de la réforme chez Ahmad b. Khâlid an-Nâsirî (m. 1897) », *in Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb (XIXᵉ-XXᵉ siècles)*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, p. 197-210.

DENNY Frederick, « Umma », *EI*², Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 927-931.

DERMENGHEM Emile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.

DEROCHE François (éd.), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.

DEROCHE François, *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, BNF, 2004.

DESPARMET Joseph, « Un réformateur contemporain en Algérie (Ben Badis) », *L'Afrique française et méditerranéenne*, b, mars 1933, p. 149-156.

DIRECHE-SLIMANI Karima, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Saint-Denis, Bouchène, 2004.

DONZEL Emeri VAN, « Mudjaddid », *EI*[2], Leiden, Brill, vol. VII, p. 292.

DOUGLAS Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 2002.

DREER Francis, *L'atlas des camions de chantier*, Issy-les-Moulineaux, Glénat, 2006.

DUDOIGNON Stéphane A. et HISAO Komatsu (éd.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia: Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries*, London, Kegan Paul, 2001.

DUMONT Paul, « La période des Tanzimât (1839-1878) », *in* Robert MANTRAN (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 459-521.

DUPONT Anne-Laure, « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82-2, 2004, p. 43.

DUPONT Anne-Laure et MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres, n° 95-98 de la REMMM*, 2002.

DUPONT Anne-Laure et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Monde nouveau, voix nouvelles : Etats, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 9-39.

DUPONT Anne-Laure, MAYEUR-JAOUEN Catherine et VERDEIL Chantal, *Le Moyen-Orient par les textes (XIX*e*-XXI*e *siècles)*, Paris, Armand Colin, 2011.

EICKELMAN Dale F., « The Art of Memory, Islamic Education and its Social Reproduction », *Comparative Studies in Society and History*, 20, octobre 1978, p. 485-516.

EICKELMAN Dale F., *Knowledge and Power in Morocco: the Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

ELIAS Hanna Elias, *La presse arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1993.

ELISSA-MONDEGUER Nadia, « Al-Manâr de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 205-226.

EL-KORSO Mohammed, *Politique et religion en Algérie, l'islah : ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'ulama' musulmans algériens en Oranie (1931-1945)*, Thèse de doctorat en histoire, Université Paris VII, Paris, 1989.

EL-ROUAYHEB Khaled, « Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt ? », *Die Welt des Islams*, 45-1, 2005, p. 1-19.

EL-ROUAYHEB Khaled, « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th century », *IJMES*, 38-2, 2006, p. 263-281.

ELSHAKRY Marwa, « When Science Became Western: Historiographical Reflections », *Isis*, 1-101, mars 2010, p. 98-109.

ELSHAKRY Marwa, « Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution », *Zygon*, 46-2, 2011, p. 330-344.

ENDE Werner, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, Franz Steiner Verlag, 1977.

ESS Josef VAN, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen Häresiographischen Texten*, Berlin, De Gruyter, 2010, 2 vol.

ESS Josef VAN, « Introduction. The Beginning of Ibadi Studies », *in On Ibadism*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014, p. 35-41.

ESTABLET Colette, *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éd. du CNRS, 1991.

FAHD T., « Ruḳya », *EI*[2], Leiden, Brill, 1995, p. 619-620.

FARGE Arlette, *Le goût de l'archive*, Paris, Editions du Seuil, 1989.

FAVRET-SAADA Jeanne, « Le traditionalisme par excès de modernité », *in Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, St-Denis, Bouchène, 2005, p. 33-62.

FILORAMO Giovanni et TOTTOLI Roberto (éd.), *Le religioni e il mondo moderno, III: Islam*, Torino, G. Einaudi, 2009.

FLEISCHMANN Ellen L., « The Other ''Awakening'': The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940 », *in* Margaret L. MERIWETHER et Judith E. TUCKER (éd.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 89-139.

FOGARTY Richard S., *Race and War in France: Colonial Subjects in the French Army, 1914-1918*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

FORTIER Corinne, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », *REMMM*, 113-114, 2006, p. 229-245.

FRANCESCA Ersilia, « Constructing an Identity. The Development of Ibādi Law », *in* Angeliki ZIAKA (éd.), *On Ibadism*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014, p. 109-133.

FREDJ Claire, « ''Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir les malades...'' [un seul guillemet ?]: (Luc, IX, 2). Soigner les populations au Sahara : l'hôpital mixte de Ghardaïa (1895-1910) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 22-2, 2012, p. 55-89.

FREMEAUX Jacques, *L'Afrique à l'ombre des épées : 1830-1930. Vol. 2 Officiers administrateurs et troupes coloniales*, Vincennes, Service historique de l'armée de terre, 1993.

FREMEAUX Jacques, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denöel, 1993.

FREMEAUX Jacques, *Le Sahara et la France*, Saint-Cloud, SOTECA, 2010.

FROMAGE Julien, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale » : un « printemps algérien » des années 1930 ? L'expérience de la Fédération des Elus Musulmans du Département de Constantine*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Paris, 2012.

FUSULIER Bernard, « Le concept d'ethos », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42-1, 2011, p. 97-109.

GABORIEAU Marc, « Tarîqa et orthodoxie », *in* Gilles VEINSTEIN et Alexandre POPOVIC (éd.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p. 195-202.

GABORIEAU Marc et GRANDIN Nicole, « Le renouveau confrérique (fin XVIII[e] siècle-XIX[e] siècle) », *in* Gilles VEINSTEIN et Alexandre POPOVIC (éd.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996, p. 68-83.

GANIAGE Jean, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris, Fayard, 1994.

GARDET Louis, « Karāma », *EI*[2], Leiden, Brill, vol. IV, 1978, p. 639-641.

GARDET Louis, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954.

GARDET Louis, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977.

GAUTHE Jean-Jacques, « Les scouts musulmans algériens vus par les services de renseignements français (1945-1962) », *in* Nicolas BANCEL, Daniel DENIS et Youssef FATES (éd.), *De l'Indochine à l'Algérie. La jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial (1940-1962)*, Paris, La Découverte, 2003, p. 83-93.

GEERTZ Clifford, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.

GEERTZ Clifford, *Le souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Saint-Denis, Bouchène, 2003.

GELLNER Ernest, « Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa [A case Study] », *Archives de sociologie des religions*, 15, 1963, p. 71-86.

GELLNER Ernest, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

GELLNER Ernest, « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain », *Annales ESC*, traduit par Lucette VALENSI, 25-3, 1970, p. 699-713.

GELLNER Ernest, « The Unknown Apollo of Biskra: The Social Base of Algerian Puritanism », *Government and Opposition*, 9-3, 1974, p. 277-310.

GHAZAL Amal N., « Politics and Polemics: Ibadi Theology in North Africa in the Modern Period », 2011, communication inédite.

GHAZAL Amal N., « Seeking Common Ground: Salafism and Islamic Reform in Modern Ibāḍī Thought », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7-1, 2005, p. 119-141.

GHAZAL Amal N., *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 2010.

GHAZAL Amal N., « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *IJMES*, 42-01, 2010, p. 105-122.

GHAZAL Amal N., « Transcending Area Studies: Piecing Together the Cross-Regional Networks of Ibadi Islam », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34-3, 1 janvier 2014, p. 582-589.

GHAZAL Amal N., « An Ottoman Pasha and the End of Empire: Sulayman al-Baruni and the Networks of Islamic Reform », *in Global Muslims in the Age of Steam and Print*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 40-58.

GHAZAL Amal N., « Tensions of Nationalism: The Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anti-Colonialism », *IJMES*, 47-1, 2015, p. 47-63.

GIBB Hamilton A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947.

GILLIOT Claude, « ʻUlamāʼ », *EI*², Leiden, Brill, 2002, vol. X, p. 864-868.

GIMARET Daniel, « Muʻtazila », *EI*², Leiden, Brill, 1993, vol. VII, p. 785-795.

GIMARET Daniel, « Shirk », *EI*², Leiden, Brill, 1998, vol. IX, p. 503-504.

GOUVION Marthe et GOUVION Edmond, *Le Kharedisme. Monographie du Mzab*, Casablanca, Imprimeries réunies, 1926.

GRABAR Oleg, « La mosquée et le sanctuaire. Sainteté des lieux en Islam », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 222-4, 2005, p. 481-489.

GRAN Peter, *Islamic Roots of Capitalism*, Syracuse, Syracuse University Press, 1998.

GRANGAUD Isabelle, *La ville imprenable : une histoire sociale de Constantine au 18ᵉ siècle*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2002.

GRANGAUD Isabelle, « A propos de la « corporation des Bni-Mzab ». Repenser la question de l'appartenance locale à Alger à l'époque ottomane », Communication inédite, 2004.

GRANGAUD Isabelle et OUALDI M'hamed, « Tout est-il colonial dans le Maghreb ? Ce que les travaux des historiens modernistes peuvent apporter », *L'Année du Maghreb*, 10, juillet 2014, p. 233-254.

GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983.

GREEN Arnold H., *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden, Brill, 1978.

GRUNEBAUM Gustav E. VON, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1957.

GUIGNARD Didier, *L'abus de pouvoir dans l'Algérie coloniale, 1880-1914 : visibilité et singularité*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010.

GUIGNARD Didier, KUDO Akihito et RAËD Bader, « Un terrain algérien pour la recherche », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 77, mars 2003, p. 110-112.

GUIGNARD Didier, KUDO Akihito et RAËD Bader, « Des lieux pour la recherche en Algérie », *Bulletin de l'IHTP*, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au 20e siècle, 83, juin 2004, p. 158-168.

GUTRON Clémentine, « Kaâk Othman », *in* François POUILLON (éd.), *Dictionnaire des orientalistes*. consulté en ligne : http://dictionnairedesorientalistes.ehess.fr/document.php?id=143

HABERMAS Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978 [édition originale, 1962].

HADDAB Mustapha, « Histoire et modernité chez les réformistes algériens », *in Connaissances du Maghreb*, Paris, CNRS éd., 1984, p. 387-400.

HADDAD Mohamed, « 'Abduh et ses lecteurs : pour une histoire critique des ''lectures'' de M. 'Abduh », *Arabica*, 45-1, 1998, p. 22-49.

HADDAD Mohamed, « Relire Muhammad 'Abduh (à propos de l'article ''M. 'Abduh'' dans *l'Encyclopédie de l'Islam*) », *IBLA*, 63, 2000, p. 61-84.

ḤADDAD al-Ṭāhir, *Les pensées et autres écrits*, Oran, Editions Dar el Gharb, 2004.

ḤADDAD al-Ṭāhir, *Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Ṭāhir al-Ḥaddād's Imra'tunā fī al-sharī'a wa al-mujtama'*, London-New York, Routledge, 2007.

HAGEN Gottfried et SEIDENSTICKEN Tilman, « Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung : Kritik einer historiographischen Kritik », *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, 148, 1998, p. 83-110.

HALLAQ Wael B., « Was the Gate of Ijtihad Closed? », *IJMES*, 16-01, 1984, p. 3-41.

HALLAQ Wael B., « On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad », *Studia Islamica*, 63, 1986, p. 129.

HALSTEAD John P., « The Changing Character of Moroccan Reformism, 1921–1934 », *The Journal of African History*, 5-03, 1964, p. 435-447.

HAMZAH Dyala, « La pensée de 'Abduh à l'âge utilitaire : l'intérêt général entre maṣlaḥa et manfa'a », *in* Māhir al- ŠARIF et Sabrina MERVIN (éd.), *Modernités islamiques*, Damas, Institut français du Proche-Orient, n° 236, 2006, p. 29-51.

HAMZAH Dyala, *L'intérêt général (maslaha 'âmma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Riḍā (1865-1935)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS-Freie Universität, Paris-Berlin, 2008.

HAMZAH Dyala, « Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) or: The Importance of Being (a) Journaliste », *in* Heike BOCK, Jörg FEUCHTER et Michi KNECHT (éd.), *Religion and its Other*.

Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction, Francfort, Campus Verlag, 2008, p. 40-63.

HANNOUZ Aomar, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Mili et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, 10, 2014, p. 115-141.

HART David M., *Tribe and Society in Rural Morocco*, Londres, Frank Cass Publishers, 2000.

HARTOG François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

HAYKEL Bernard, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

HEFNER Robert W. et ZAMAN Muhammad Qasim (éd.), *Schooling Islam: the Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

HELL Bertrand, *Le tourbillon des génies : au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion, 2002.

HENIA Abdelhamid, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne : XVI*[e]*-XIX*[e] *siècles*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1999.

HEYBERGER Bernard et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le corps et le sacré en Orient musulman », *REMMM*, 113-114, novembre 2006, p. 9-33.

HENRY Jean-Robert, SCHMITZ Jean et SIBEUD Emmanuelle, « Randau (Arnaud dit) Robert », *in Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 802-803.

HERVIEU-LEGER Danielle, « Sécularisation », *in Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1151-1158.

HIBOU Béatrice, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », *RHMC*, 5, 2010, p. 14-39.

HOEXTER Miriam, « Effects of the Transition from the Turkish to the French Regime in Algiers - The Case of the Mzābī Ṭalaba (tolba) », *Asian and African Studies, Journal of the Israel Oriental Society*, 17-1-3, 1983, p. 121-137.

HOEXTER Miriam, « Taxation des corporations professionnelles d'Alger à l'époque turque », *ROMM*, 36-1, 1983, p. 19-39.

HOFFMAN Valerie J., *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

HOFFMAN Valerie J. et AL-ŠUAYLI Sulaymān b. ʻAlī, « Ibâḍî Reformism in Twentieth-Century Algeria : The Tafsîr of Shaykh Ibrâhîm Bayyûḍ », *REMMM*, 132, 6 juillet 2012, p. 155-173.

HOLSINGER Donald C., « Migration, Commerce and Community: the Mīzābīs in Eighteenth- and Nineteenth-Century Algeria », *The Journal of African History*, 21-01, 1980, p. 61-74.

HOLSINGER Donald C., « Trade Routes of the Algerian Sahara in the XIXth Century. », *ROMM*, 30-1, 1980, p. 57-70.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, Oxford University Press, 1970.

HOURANI Albert, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991.

HUNWICK John O., « Al-Mahîlî and the Jews of Tuwât: The Demise of a Community », *Studia Islamica*, 61, 1985, p. 155-183.

IHADDADEN Zahir, *Histoire de la presse « indigène » en Algérie, des origines jusqu'en 1930*, Panthéon-Assas (Paris 2), Paris, 1978.

JOMIER Augustin, « *Iṣlāḥ* ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *REMMM*, 132, décembre 2012, p. 175-195.

JOMIER Augustin, « Les réseaux étendus d'un archipel saharien. Les circulations de lettrés mozabites du XVII^{e} siècle à l'entre-deux-guerres ». [Communication à paraître, donnée au colloque "Histoire de l'Algérie coloniale, longue durée et désenclavement", 18 et 19 avril 2013, Université Paris Ouest Nanterre-La Défense].

JOMIER Jacques, *Le Commentaire coranique du Manâr : tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954.

JULIEN Charles-André, *Histoire de l'Algérie contemporaine, t. 1. Conquête et colonisation, 1827-1871*, Paris, PUF, 1964.

JUYNBOLL G. H. A., « Munkar », *EI*^{2}, Leiden, Brill, 1993, vol. VII, p. 576-577.

KADDACHE Mahfoud, « Les scouts musulmans algériens, creuset du nationalisme », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 446-450.

KASSIS Hanna E., *A Concordance of the Qur'an*, Berkeley, University of California Press, 1982.

KATEB Kamel, *Européens, « indigènes » et Juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*, Paris, éd. de l'INED, 2001.

KATEB Kamel, *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2005.

KEDDIE Nikki R., *Sayyid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »: a Political Biography*, Berkeley, University of California Press, 1972.

KEDDIE Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »*, Berkeley, University of California Press, 1983.

KEDDIE Nikki R., « The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II », *Middle Eastern Studies*, 3-1, octobre 1966, p. 46-67.

KERR Malcolm H., *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.

KERROU Mohamed (éd.), *L’autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Recherche sur les Civilisations, 1998.

KHADDURI Majid, « Maṣlaḥa », *EI*², Brill, Leiden, 1991, vol. VI, p. 727-729.

KHIARI Farid, *Licite, illicite ? Qui dit le droit en islam ? L’arrivée du café dans le monde arabe : une affaire d’État en 1511. Naissance des intellectuels en islam, première étude*, Aix-en Provence, Edisud, 2005.

KISTER M. J., « Radjab », *EI*², Leiden, Brill, 1995, vol. VIII, p. 386-388.

KRÄTLI Graziano et LYDON Ghislaine (éd.), *A Thirst for Knowledge: Arabic Literacy, Writing Paper and Saharan Bibliophiles in the Southwestern Sahara*, Leiden, Brill, 2011.

LACROIX Annick, *Une histoire sociale et spatiale de l’État dans l’Algérie colonisée. L’administration des Postes, Télégraphes et Téléphones du milieu du XIX*ᵉ *siècle à la Seconde Guerre mondiale*, Thèse d’histoire, sous la direction de Raphaëlle Branche et Olivier Wieviorka, ENS, Cachan, 2014.

LACROIX Annick, MARYNOWER Claire et VERMEREN Hugo, « Retour sur les archives algériennes », *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 110-2, 2011, p. 147-153.

LAFFAN Michael F., *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The Umma Below the Winds*, Londres ; New-York, Routledge, 2003.

LAFFAN Michael F., « The New Turn to Mecca: Snapshots of Arabic Printing and Sufi Networks in Late 19th Century Java », *REMMM*, 124, 28 novembre 2008, p. 113-131.

LAFFAN Michael F., *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Naration of a Sufi Past*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

LANDAU-TASSERON Ella, « The “Cyclical Reform”: A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, 70, 1989, p. 79-117.

LANDRY Isabelle, *La preuve par la Chine : la « Description » de J.-B. Du Halde, Jésuite, 1735*, Paris, Ed. de l’EHESS, 2002.

LAOUST Henri, « Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle », *REI*, VI-2, 1932, p. 175-224.

LAPASSAT Etienne-Jean, *La justice en Algérie, 1962-1968*, Paris, Armand Colin, 1968.

LAPIDUS Ira M., « Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40-4, 1997, p. 444-460.

LAVERGNE Nicolas de, « La modernisation des kuttâb en Égypte au tournant du XXᵉ siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, 75, 10 décembre 2007, p. 74-89.

LAURENS Henry, *Orientales II*, Paris, CNRS éditions, 2004.

LAUZIERE Henri, « The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *IJMES*, 42-03, 15 juillet 2010, p. 369-389.

LEPETIT Bernard, « Le présent de l'histoire », *in Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 273-298.

LEVALLOIS Michel, *Ismaÿl Urbain. Une autre conquête de l'Algérie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

LEVI DELLA VIDA G., « Khāridjites », *EI²*, Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 1106-1109.

LEVTZION Nehemia et VOLL John Obert (éd.), *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.

LEWICKI Tadeusz, « Ḥalḳa », *EI²*, Leiden, Brill, 1990, vol. III, p. 97-101.

LEWICKI Tadeusz, « Al-Ibāḍiyya », *EI²*, Leiden, Brill, 1990, vol. III, p. 667-682.

LEWIS Mary D., *Divided Rule. Sovereignty and Empire in French Tunisia (1881-1938)*, Berkeley, University of California Press, 2014.

LIA Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Movement 1928- 1942*, Reading, Ithaca Press, 1998.

LINGS Martin, *Un saint soufi du XXᵉ siècle : le cheikh Ahmad al-'Alawī*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1990.

LUIZARD Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008.

LYDON Ghislaine, *On Trans-Saharan Trails*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

LYDON Ghislaine, « A Thirst for Knowledge: Arabic Literacy, Writing Paper and Saharan Bibliophiles in the Southwestern Sahara », *in* Graziano KRÄTLI et Ghislaine LYDON (éd.), *The trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leiden, Brill, 2011, p. 35-72.

MACMASTER Neil, « L'enjeu des femmes dans la guerre », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 539-546.

MADANI Tewfik El, *Mémoires de combat*, Alger, ENAL, 1989.

MAHE Alain, *Histoire de la Grande Kabylie, XIXᵉ-XXᵉ siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, St-Denis, Bouchène, 2002.

MAHE Alain, « La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine », *in* Hosham DAWOD (éd.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 201-236.

MALECOT Anne, « Au CHEAM, un lecteur comme les autres ? », *in* Dominique AVON et Alain MESSAOUDI (éd.), *De l'Atlas à l'Orient musulman, Contributions en hommage à Daniel Rivet*, Paris, Karthala, 2011, p. 25-31.

MALTI Hocine, « Le pétrole saharien et son rôle dans la guerre de libération (1956-1962) », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris, Alger, La Découverte, Barzakh, 2012, p. 553-564.

MARINO Brigitte, « Cafés et cafetiers de Damas aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles », *REMMM*, 75-1, 1995, p. 275-294.

MARKOVITS Claude, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

MARKOVITS Claude, « Culture métropolitaine, culture impériale :: un débat entre historiens britanniques », *RHMC*, 57-1, 2010, p. 191-203.

MARKOVITS Claude, « Des ''diasporas commerçantes'' aux circulations marchandes : à propos d'un texte d'Abner Cohen », *Tracés*, 23, 19 novembre 2012, p. 153-158.

MARYNOWER Claire, *Être socialiste dans l'Algérie coloniale. Pratiques, cultures et identités d'un milieu partisan dans le département d'Oran, 1919-1939*, Thèse de doctorat, IEP, Paris, 2013.

MASSICARD Élise, « Sciences sociales : définitions et traditions », *Labyrinthe*, 21, 22 juin 2005, p. 47-48.

MAYEUR Catherine, « L'intercession des saints en islam égyptien : le cas de Sayyid al-Badawī », *Annales islamologiques*, 25, 1991, p. 363-388.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Tombeau, mosquée et *zāwiya* : la polarité des lieux saints musulmans », *in* André VAUCHEZ (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques et monographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 2000, p. 133-147.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dîn al-Khatîb et Al-Fath de 1926 à 1928 », *REMMM*, 95-98, avril 2002, p. 227-255.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam : le mouled de Tantâ du XIII^e^ siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le corps entre sacré et profane : la réforme des pratiques pèlerines en Egypte (XIX^e^-XX^e^ siècles) », *REMMM*, 113-114, 2006, p. 301-325.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « La question féminine vue par la revue néo-salafiste Al-Fath à la fin des années 1920 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane », *in* Maher AL-CHARIF et Sabrina MERVIN (éd.), *Modernités islamiques : Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, 9-10 novembre 2005*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2007, p. 53-77.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « La vision du monde par une hagiographie anhistorique de l'Egypte ottomane. Les Tabaqāt šarnūbiyya et les quatre Pôles », *in Le soufisme à l'époque ottomane, XVI*e*-XVIII*e *siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 129-150.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Sufism and Printing in Nineteenth Century Egypt », *in* Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014, p. 25-74.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, SEESEMANN Rüdiger et CHIH Rachida (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, SEESEMANN Rüdiger et CHIH Rachida, « The Nineteenth Century: A Sufi Century ? », *in* Catherine MAYEUR-JAOUEN, Rüdiger SEESEMANN et Rachida CHIH (éd.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, Egon Verlag, 2014, p. 3-22.

MCDOUGALL James, « ''Soi-même'' comme un ''autre''. Les histoires coloniales d'Ahmad Tawfîq al-Madanî (1899-1983) », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 95-110.

MCDOUGALL James, « The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921-57 », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24-1, 2004.

MCDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletins de l'IHTP*, 83, Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XXème siècle, juin 2004.

MCDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

MCDOUGALL James, « Etat, société et culture chez les intellectuels de l'islâh maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de ''l'arriération'' », *in* Odile MOREAU (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIX*e*-XX*e *siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 281-306.

MCDOUGALL James, « Abdelhamid Ben Badis et l'Association des Oulémas », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris - Alger, La Découverte, Barzakh, 2012, p. 387-392.

MCDOUGALL James et SCHEELE Judith (éd.), *Saharan frontiers: space and mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

MCDOUGALL James et PARKS Robert P., « Locating social analysis in the Maghrib », *The Journal of North African Studies*, 18-5, décembre 2013, p. 631-638.

MERAD Ali, « Origines et Voies du Réformisme en Islâm », *Annales de l'Institut des Etudes Orientales*, 18-19, 1960.

MERAD Ali, « L'enseignement politique de Muhammad Adbuh aux Algériens (1903) », *Orient*, 28-4, 1963, p. 75-123.

MERAD Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton et Cie, 1967.

MERAD Ali, *Ibn badis commentateur du coran*, P. Geuthner, 1971.

MERAD Ali, « Iṣlāḥ », *EI*[2], Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 146-170.

MERCIER Marcel, « Mzab », *EI*[2], Leiden, Brill, vol. VII, 1993, p. 827-829.

MERCIER Marcel, « Les Juifs du Mzab et Israël », *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, 19, 1960, p. 119-140.

MERDACI Abdelmadjid, « Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, 35-36, 2007, p. 97-107.

MERRER Pascal Le, « L'affirmation de l'économie comme discipline scientifique : une histoire française particulière », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 11, 2011, p. 163-174.

MERVIN Sabrina, « La quête du savoir à Naǧaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX[e] siècle à 1960 », *Studia islamica*, 1995, p. 165-185.

MERVIN Sabrina, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000.

MERVIN Sabrina, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », *in* Rainer BRUNNER, Monika GRONKE, Jens Peter LAUT et Ulrich REBSTOCK (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Ergon, 2002, p. 281-288.

MERVIN Sabrina, « Le Liban-Sud entre deux générations de réformistes », *REMMM*, 95-98, 15 avril 2002, p. 257-266.

MERVIN Sabrina, *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2010.

MERVIN Sabrina, « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chiites imâmites de la fin du XIX[e] siècle à 1960 », *in Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIII[th]-XX[th] centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIII[e]-XX[e] siècles)*, Beyrouth-Würzburg, Ergon Verlag, 2010, p. 95-112.

MESSAOUDI Alain, *Savants, conseillers, médiateurs : les arabisants et la France coloniale (vers 1830-vers 1930), vol. 2 : Galerie d'arabisants*, Thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, France, 2008.

MESSAOUDI Alain, « Henri Laoust », *in Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2008, p. 562-563.

MESSICK Brinkley Morris, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, University of California Press, 1993.

METCALF Barbara Daly (éd.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, University of California Press, 1984.

MEULEMAN Johan H., *Le Constantinois entre les deux guerres mondiales. L'évolution économique et sociale de la population rurale*, Assen, Van Gorcum, 1985.

MEYNIER Gilbert, *L'Algérie révélée : La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Genève, Droz, 1981.

MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2002.

MEZZINE Larbi, *Le Tafilalt. Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1987.

MICHEL Nicolas, *Une économie de subsistances : le Maroc précolonial,* vol. 1, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1997.

MIEGE Jean-Louis, « Le commerce transsaharien au XIX[e] siècle », *ROMM*, 32-1, 1981, p. 93-119.

MOREAU Odile (éd.), *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb : XIX[e]-XX[e] siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009.

NORA Pierre (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, vol. 3.

NOUSCHI André, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises*, Saint-Denis, Bouchène, 2013.

OSTERHAMMEL Jürgen, *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, Beck, 2009.

OUALDI M'hamed, *Esclaves et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du XVII[e] siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

OULD-BRAHAM Ouahmi, « Emile Masqueray au Mzab. A la recherche de livres ibadites », *Etudes et Documents Berbères*, 9, 1992, p. 5-35.

OURGHI Abdel-Hakim, *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibadiya. Leben, Werk und Wirken von Mohammed b. Youcef Tfyeche, 1236-1332 h. q. (1821-1914)*, Thèse de doctorat, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 2006.

OUSSEDIK Fatma, *Relire les itiffaqat, essai d'interprétation sociologique*, Alger, ENAL, 2007.

OUSSEDIK Fatma, « The Rites of Baba Merzug. Diaspora, Ibadism and Social Status in the Valley of the Mzab », *in* James MCDOUGALL et Judith SCHEELE (éd.), *Saharan frontiers: space and mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p. 93-108.

PAGANI Samuela, « Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghani al-Nabulusi's reading of Ahmad Sirhindi's ideas on ''tajdid'' », *Journal of the History of Sufism*, 5, 2007, p. 291-317.

PASCON Paul, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1983.

PERKINS Kenneth J., « Zaituna Mosque-University », *in Historical Dictionary of Tunisia*, Lanham, The Scarecrow Press, 1997, p. 193.

PERKINS Kenneth J., *A History of Modern Tunisia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

PERVILLE Guy, *Les accords d'Evian (1962). Succès ou échec de la réconciliation franco-algérienne (1954-2012) ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

PETERS Rudolph, « *Idjtihād* and *Taqlīd* in 18th and 19th century Islam », *Die Welt des Islams*, 20-3-4, 1980, p. 131-145.

PETERS Rudolph, « Religious Attitudes Towards Modernization in the Ottoman Empire », *Die Welt des Islams*, 26-1, janvier 1986, p. 76-105.

PETERS Rudolph, « Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus », *in* Werner ENDE et Udo STEINBACH (éd.), *Der Islam in der Gegenwart*, Munich, Beck, 2005, p. 90-127.

PETERS Rudolph, « Waḳf », *EI*², Leiden, Brill, 2005, vol. XI, p. 65-70.

PETERSON Brian J., *Islamization from Below. The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880-1960*, New Haven, Yale University Press, 2011.

PEYROULOU Jean-Pierre, « 1919-1944 : l'essor de l'Algérie algérienne », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 319-346.

PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010.

POPOVIC Alexandre et CLAYER Nathalie, « Les courants anti-confrériques dans le Sud-est européen à l'époque post-ottomane (1918-1990). Les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie », *in* Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 639-664.

POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles (éd.), *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.

PORTER Bernard, « L'Empire dans l'histoire britannique », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 37, 2008, p. 127-143.

POUILLON François, « Mort et résurrection de l'orientalisme », *in Après l'Orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 13-35.

PRAX M., Algérie. *Commerce de l'Algérie avec La Mecque et le Soudan*, Paris, Just Rouvier, 1849.

PREVOST Virginie, « Genèse et développement de la ḥalqa chez les Ibāḍites maghrébins », *Acta Orientalia Belgica*, XIX, 2006, p. 109-124.

PREVOST Virginie, *L'aventure ibadite dans le Sud tunisien (VIII*[e]*-XIII*[e] *siècle) : effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2008.

PREVOST Virginie, « Les mosquées ibadites du Maghreb », *REMMM*, 125, 2009, p. 217-232.

PREVOST Virginie, *Les Ibadites : de Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout, Brepols, 2010.

PREVOST Virginie, « Maǧmāǧ et les sept savants : la création du Dīwān al-'azzāba », *Acta Orientalia*, 73, 2012, p. 35-58.

PROST Antoine, « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 13, 1987, p. 35-43.

PRUVOST Lucie, *Femmes d'Algérie (Société, famille et citoyenneté)*, Alger, Casbah Éditions, 2002.

RADTKE Bernd, « Sufism in the 18[th] Century: An Attempt at a Provisional Appraisal », *Die Welt des Islams*, 36-3, 1996, p. 326-364.

RADTKE Bernd, « Kritik am Neo-Sufismus », *in* Frederick DE JONG et Bernd RADTKE (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 162-173.

RADTKE Bernd et O'FAHEY Sean, « Neo-Sufism reconsidered », *Der Islam*, 70, 1993, p. 52-87.

RAHAL Malika, *L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956) : Histoire d'un parti politique*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 2007.

RAHAL Malika, « Comment faire l'histoire de l'Algérie indépendante ? », *La Vie des Idées*, 13 mars 2012, http://www.laviedesidees.fr/Comment-faire-l-histoire-de-l.html.

RAHAL Malika, « Fused Together and Torn Apart: Stories and Violence in Contemporary Algeria », *History and Memory*, 24-1, avril 2012, p. 118-151.

RASHED Roshdi, *Histoire des sciences arabes,* 3 vol., Paris, Le Seuil, 1997.

RAYMOND André, « Les quartiers de résidence des commerçants et artisans maghrébins au Caire aux XVII[e] et XVIII[e] siècles », *Revue d'histoire maghrébine*, 10-31-32, 1983, p. 355-364.

RAYMOND André, « Tunisiens et Maghrébins au Caire au dix-huitième siècle », *Cahiers de Tunisie*, 26-27, 1984, p. 336-371.

RAYMOND André, *Le Caire*, Paris, Fayard, 1993.

RAYMOND André, « Le café du Yémen et l'Egypte (XVII-XVIII[e] siècle) », *Chroniques yéménites*, 3, 1995.

REBSTOCK Ulrich, *Die Ibaditen im Magrib (2./8.-4./10. Jh.): die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, K. Schwarz, 1983.

REESE Scott S., « Salafi Transformations: Aden and the Changing Voices of Religious Reform in the Interwar Indian Ocean », *IJMES*, 44-01, février 2012, p. 71-92.

RENUCCI Florence, « Le meilleur d'entre-vous ? Ernest Zeys ou le parcours d'un juge de paix en Algérie », *in* M. FABRE et B. DURAND (éd.), *La petite justice Outre-mer, tome VI : Justicia illitterata : aequitate uti ? La conquête de la toison*, Lille, CHJ éditeur, 2010, p. 67-85.

RIVET Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2010.

RIVET Daniel, « La situation en Tunisie et au Maroc au tournant du XX[e] siècle », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Paris, Alger, La Découverte, Barzakh, 2012, p. 303-309.

RIVOAL Isabelle, « Minorité religieuse », *in* Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 718-725.

RIZK Karam, « Al-Muqtataf : une manière inédite de concevoir la science en langue arabe », cours consultable sur le portail de la communauté thématique HEMED, coordonnée par Dominique AVON : http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html

ROBINSON David, *Paths of Accomodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens ; Oxford, Ohio University Press ; James Currey, 2000.

ROBINSON Francis, « Islamic Reform and Modernities in South Asia », *Modern Asian Studies*, 42-2-3, mars 2008.

ROBSON J., « Bid'a », *EI*[2], Leiden, Brill, 1991, p. 1234-1235.

ROPER Geoffrey, « Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East », *in* George N. ATIYEH (éd.), *The Book in the Islamic World. The Written World and Communication in the Middle East*, New-York, State University of New York Press, 1995, p. 209-231.

ROUSSILLON Alain, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, 8-9, 2001, p. 93-115.

ROUSSILLON Alain (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national : identité et modernisation en Egypte, 1882-1962*, Le Caire, CEDEJ, 1995.

ROUSSILLON Alain, « Réforme et identité : le réformisme à travers les âges », *in Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Ifpo, 2003, p. 25-45.

RUBINACCI Roberto, « Un antico documento di vita cenobitica musulmana », *Annali dell'Istituto Universale Orientale di Napoli*, 10, 1961, p. 37-78.

SAAÏDIA Oissila, *Etat colonial, catholicisme et islam dans l'Algérie coloniale (1830-1914)*, Paris, Editions du CNRS, 2015.

SACRISTE Fabien, *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu : des ethnologues dans la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, l'Harmattan, 2011.

SADGROVE Philip, « From Wādī Mīzāb to Unguja: Zanzibar's Scholarly Links », *in* Scott S. REESE (éd.), *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, 2004, p. 184-211.

SAÏD Edward W., *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2013.

SALHI Mohamed-Brahim, « Société et religion en Algérie au XXè siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation », *Insaniyat*, 31, mars 2006, p. 33-61.

SALVATORE Armando, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, Ithaca Press, 1997.

SANSON Henri, « Statut de l'islam en Algérie », *in Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Editions du CNRS, 1981, p. 95-109.

SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, Editions du CNRS, 1983.

SCHACHT Joseph, « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XI, 1954, p. 11-27.

SCHACHT Joseph, « Aṭfiyāsh », *EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 758.

SCHACHT Joseph, « Maḥkama », *EI²*, Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 1-43.

SCHAUB Jean-Frédéric, « La catégorie ''études coloniales'' est-elle indispensable ? », *Annales HSS*, 63-3, 1 juin 2008, p. 625-646.

SCHEELE Judith, « Councils without Customs, Qadis without States: Property and Community in the Algerian Touat », *Islamic Law and Society*, 17-3, 1 novembre 2010, p. 350-374.

SCHEELE Judith, « Traders, Saints, and Irrigation: Reflections on Saharan Connectivity », *The Journal of African History*, 51-03, 2010, p. 281-300.

SCHEELE Judith, *Smugglers and Saints of the Sahara: Regional Connectivity in the twentieth Century*, New York, Cambridge University Press, 2012.

SCHLAEPFER Aline, « Le réformisme islamique et la science moderne », cours consultable sur le portail de la communauté thématique HEMED, coordonnée par Dominique AVON : http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html

SCHMITZ Jean, « Le souffle de la parenté », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, p. 241-278.

SCHULZE Reinhard, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams*, 30-1/4, 1990, p. 140.

SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden, Brill, 1990.

SCHULZE Reinhard, « Was ist die islamische Aufklärung? », *Die Welt des Islams*, 36-3, novembre 1996, p. 276-325.

SCHWARTZ Werner, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika: der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden, Verlag O. Harrassowitz, 1983.

SEBAG Paul, « Tunis », *EI*[2], Leiden, Brill, 2002, vol.X, p. 676-686.

SEFERDJELI Ryme, « La politique coloniale à l'égard des ''femmes musulmanes'' », *in Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 359-363.

SELLES Michèle, « Les manuels de berbère publiés en France et en Algérie (xviii[e]-xx[e] siècle) : d'une production orientaliste à l'affirmation d'une identité postcoloniale », *in Manuels d'arabe d'hier et d'aujourd'hui : France et Maghreb, XIX[e]-XXI[e] siècle*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2013.

SHINAR Pessah, « Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria », *in* Uriel HEYD (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Jérusalem, The Hebrew University, 1961, vol.IX, p. 97-120.

SINGARAVELOU Pierre (éd.), *Les empires coloniaux, XIX[e]-XX[e] siècle*, Paris, Seuil, 2013.

SHUVAL Tal, *La ville d'Alger vers la fin du XVIII[e] siècle : population et cadre urbain*, Paris, CNRS-Editions, 1998.

SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, *Defining Islam for the Egyptien State. Muftis and Fatwas of Dār al-Iftā*, Leiden, Brill, 1997.

SOURIAU-HOEBRECHTS Christiane, *La presse maghrébine*, Paris, Éd. du CNRS, 1969.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? », *in* Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éd.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Houndmills, MacMillan Education, 1988, p. 271-313.

SRAÏEB Noureddine, « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », *REMMM*, 72, 1994, p. 37-52.

STAËVEL Jean-Pierre VAN, « Ḳaṣr », *EI*[2], Leiden, Brill, 2002, vol.XII, p. 519-520.

STAËVEL Jean-Pierre VAN, « Entretien avec Fanny Colonna sur la question du changement religieux en montagne, dans l'Algérie des XIX[e] et XX[e] siècle : retour sur l'ouvrage Les versets de l'invincibilité », *REMMM*, 135, 2014, p. 151-166.

STEIN Sarah Abrevaya, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

STOLER Ann Laura, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

STONE Russell A., « Religious Ethic and the Spirit of Capitalism in Tunisia », *IJMES*, 5-03, 1974, p. 260-273.

STORA Benjamin, *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens (1926-1954)*, Paris, L'Harmattan, 1985.

STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance. 1962-1988*, Paris, La Découverte, 2001.

STORA Benjamin, « Messali Hadj et la création de l'Etoile nord-africain en 1926 », *in* Abderrahmane BOUCHENE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR et Sylvie THENAULT (éd.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, Alger-Paris, Barzakh-La Découverte, 2012, p. 393-397.

STROTHMANN Rudolph et DJEBLI Mokhtar, « Taḳiyya », *EI²*, Leiden, Brill, 2002, vol.X, p. 145-146.

SURUN Isabelle (éd.), *Les sociétés coloniales à l'âge des Empires : 1850-1960*, Neuilly, Atlande, 2012.

SZUREK Emmanuel, « Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La Théorie de la Langue-Soleil sous l'œil de Jean Deny », *Turcica*, 42, 2010, p. 279-303.

TALBI Mohammed, « Les *bida'* », *Studia Islamica*, 12, 1960.

TALEB IBRAHIMI Ahmed (éd.), *Le jeune musulman, organe des jeunes de l'Association des Oulamas musulmans d'Algérie. Alger, 1952-1954*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000.

TARAUD Christelle, « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 33, 1 mai 2011, p. 157-191.

TEREM Etty, *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

THENAULT Sylvie, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale : camps, internements, assignations à résidence*, Paris, Odile Jacob, 2012.

THENAULT Sylvie, « L'Etat colonial », *in* Pierre SINGARAVELOU (éd.), *Les empires coloniaux, XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2013, p. 215-256.

THENAULT Sylvie et BLANCHARD Emmanuel, « Quel ''monde du contact'' ? Pour une histoire sociale de l'Algérie pendant la période coloniale », *Le Mouvement Social*, 3-236, 2011, p. 3-7.

THOMAS Martin, *Empires of Intelligence. Security Services and Colonial Disorder after 1914*, Berkeley, University of California Press, 2007.

THOMPSON Elizabeth, *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New-York, Columbia University Press, 2000.

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, PUF, 1977 [édition originale, 1887].

TOPALOV Christian, *Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1999.

TOPALOV Christian, « Les "réformateurs" et leurs réseaux : enjeux d'un objet de recherche », *in Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1999.

TOTTOLI, Roberto, « Abū Righāl », *in EI*[3], Leiden, Brill online, 2014.

TOUATI Houari, « Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane », *Revue d'histoire maghrébine*, 47-48, décembre 1987, p. 267-292.

TOUATI Houari, « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien », *Annales HSS*, 44-5, octobre 1989, p. 1205-1228.

TOUATI Houari, « La mémoire de la sainteté dans le Maghreb du XVII^e^ siecle », *Studia Islamica*, 76, 1992, p. 41-52.

TOUATI Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e^ siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994.

TOUATI Houari, « Le prince et la bête : enquête sur une métaphore pastorale », *Studia Islamica*, 83, 1996, p. 101-119.

TOUATI Houari, « Algerian historiography in the nineteenth and early twentieth centuries : from chronicle to history », *in* Michel LE GALL et Kenneth J. PERKINS (éd.), *The Maghrib in Question: Essays in History & Historiography*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 84-94.

TOUATI Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000.

TOURNEAU Roger LE, « La 'Chronique' d'Abû Zakariyyā' al-Warǧalānī (m. 471 H. / 1078 J.C.) », *Revue Africaine*, 104, 1960, p. 99-176, 322-390.

TRIAUD Jean-Louis, *La Légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane sous le regard français, 1840-1930*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995.

TUCKER Judith E., « Women in the Middle East and North Africa: The Nineteenth and Twentieth Centuries », *in* Guity NASHAT et Judith E. TUCKER (éd.), *Women in the Middle East and North Africa. Restoring Women to History*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 73-131.

TURIN Yvonne, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religion, 1830-1880*, Alger, ENAL, 1971.

UDOVITCH Abraham L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

VALENSI Lucette, *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790-1830*, Paris, Flammarion, 1969.

VALENSI Lucette, *Fellahs tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18^e^ et 19^e^ siècles*, Paris, Mouton, 1977.

VERDEIL Chantal, *Missions chrétiennes en terre d'islam, (XVIIe-XXe siècles). Anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2013.

VERMEREN Pierre, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2002.

VOLL John O., « Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb: An Analysis of an Intellectual Group in 18th Century Madīna », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1975, p. 32-39.

VOLL John O., « Renewall and Reform in Islamic History : *Tajdid* and *Islah* », *in* John L. ESPOSITO (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

VOLL John O., « Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivaliste Scholars », *in* Nehemia LEVTZION et John O. VOLL (éd.), *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, p. 69-93.

VOLL John O., « Neo-Sufism: Reconsidered Again », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 42-2-3, Engaging with a Legacy: Nehemia Levtzion (1935-2003), 2008, p. 314-330.

VOLL John et LEVTZION Nehemiah (éd.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.

WARSCHEID Ismaïl, « Comment écrire un passé qui ne soit ni colonial ni classique ? Le cas du Tuwāt algérien », *in* François POUILLON et Jean Claude VATIN (éd.), *Après l'Orientalisme: l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 213-227.

WARSCHEID Ismaïl, « Entre mémoire lettrée et vécu institutionnel : la compilation de *nawāzil* dans le grand Touat (Algérie) aux XVIIIe et XIXe siècles », *Studia Islamica*, 108-2, 2013, p. 214-254.

WARSCHEID Ismaïl, *Traduire le social en normatif. La justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat en histoire, EHESS, Paris, 2014.

WATERBURY John, *North for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant*, Berkeley, University of California Press, 1972.

WEBER Max, *Economie et société, vol. 1. Les catégories de la société*, Paris, Plon, 1995 [édition originale, 1921 ; première édition en français, Paris, Plon, 1971.

WEBER Max, *Sociologie des religions*, choix de textes et traduction par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, Gallimard, 1996.

WEISS Bernard G., *The Spirit of Islamic Law*, Athens, University of Georgia Press, 1998.

WEISS Max, *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2010.

WEISMANN Itzchak, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus*, Leiden, Brill, 2001.

WILKINSON John C., *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

WILLAIME Jean-Paul, « Max Weber (1864-1920). Genèse religieuse de la modernité occidentale, rationalisation et charisme. », *in* Danièle HERVIEU-LEGER et Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, P.U.F., 2001, p. 59-109.

WINDER B., « Al-Madīna », *EI*[2], Leiden, Brill, 1986, vol. V, p. 989-1003.

WINDER B., « Makka », *EI*[2], Leiden, Brill, 1991, vol. VI, p. 142-170.

ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

ZEKKOUR Afaf, « Les lieux de sociabilité islahistes et leurs usages : la ville d'Alger (1931-1940) », *Le Mouvement Social*, 236-3, 2011, p. 23.

ZESSIN Philipp, « Presse et journalistes ''indigènes'' en Algérie coloniale (années 1890-années 1950) », *Le Mouvement Social*, 236-3, 2011, p. 35.

Annexes

Annexe I : les preuves Eclatantes des innovations blamables

Première page du manuscrit *Al-ḥuğağ al-dāmiġa li-bida‘ al-fi'a al-zā'iġa* (les preuves éclatantes des innovations blâmables de la faction déviante) du cheikh Amḥammad (Ḥammū) b. Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Aḥmad Bābā ū Mūsā, 1936-1937.

Annexe II : Histoire de Ḫalīl et *dīn al-salām*

« Histoire de Ḫalīl et *dīn al-salām* », récit extrait de *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane*, d'Amélie-Marie Goichon, 1931.

Annexe III : Nos idées directrices sur la réforme, cheikh Bayyūḍ

Rapport présenté le 15 août 1938, à sa demande, au commandant militaire des Territoires du Sud à Laghouat, le colonel Terrier, par le cheikh Bayyūḍ.

Annexe IV : Inspection de deux ecoles par le sous-lieutenant Colas

Rapports d'inspection, établis les 21 février et 21 mars 1944, par le sous-lieutenant Colas, des Affaires militaires musulmanes, après deux visites effectuées à la medersa al-Iṣlāḥ et à l'école coranique d'Abū Kāmil.

Annexe V : Accord sur la prohibition des migrations feminines, 1928

Accord (*ittifāq*) de l'assemblée des sept ksour au cimetière 'Abd al-Raḥmān al-Kūrṯī (Mélika), 28 mars 1928. Texte original et traduction.

Annexe VI : Récits hagiographiques

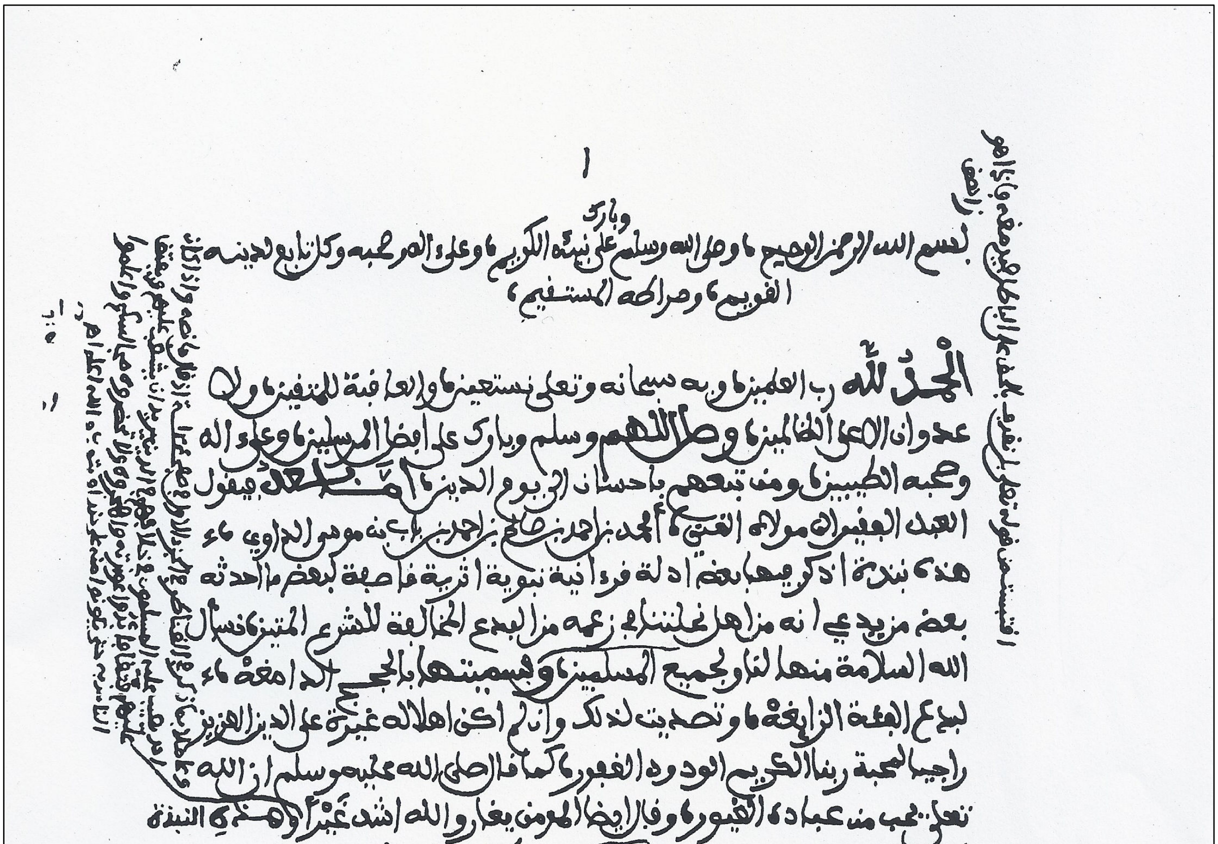
Extraits et traduction de deux manuscrits rapportant les récits hagiographiques racontés par les cheikhs lors des visites pieuses à Ghardaïa.

Annexe VII : recueil de documents sur les *tnuba*

Ensemble de documents sur les *tnuba*, redevance pieuse perpétuelle en nature dont un constituant frappe volontairement ses biens, de son vivant ou par testament.

Annexe I. Les preuves éclatantes des innovations blâmables de la faction déviante

Première page du manuscrit *Al-ḥuǧaǧ al-dāmiġa li-bida‘ al-fi’a al-zā’iġa* du cheikh Amḥammad (Ḥammū) b. Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Aḥmad Bābā ū Mūsā, 1936-1937.


1

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم وبارك على نبيئه الكريم وعلى آله وصحبه وكل تابع لدينه القويم وصراطه المستقيم

الحمد لله رب العالمين وبه سبحانه وتعالى نستعين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين وصل اللهم وسلم وبارك على أفضل المرسلين وعلى آله وصحبه الطيبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد فيقول العبد الفقير إلى مولاه الغني امحمد بن أحمد بن صالح بن أحمد بابه بن موسى الداوي هذه نبذة أذكر فيها بعض أدلة قرآنية نبوية أثرية قاصمة لبعض ما أحدثه بعض مريدي أنه من أهل نحلتنا من زعمه من البدع المخالفة للشرع المتين نسأل الله السلامة منها لنا ولجميع المسلمين وسميتها بالحجج الدامغة لبدع الفئة الزائغة وتصديت لذلك وإن لم أكن أهلا له غيرة على الدين العزيز راجيا محبة ربنا الكريم الودود الغفور كما قال صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى يحب من عباده الغيور وقال أيضا المؤمن يغار والله أشد غيرا وهذه النبذة مشتملة على مقدمة وعشرة أبواب ومن تلك الأبواب ما يشتمل على فصول وخاتمة تذكرة وتبصرة لي ولمن وفقه الله من إخوان الصفا السالكين الصفوا والله سبحانه وتعالى هو المسؤول أن يجعلها من خالص العمل المقبول وأن يجعلها بمنه وكرمه نافعة مقبولة بما فيها من المنقول وعليه الاعتماد في تبليغ المأمول إنه سبحانه ولي التوفيق وعليه توكلت فنعم الوكيل المقدمة في ذكر نادرة من مآثر شيخنا القطب العلامة شيخ الإسلام سيدي وسندي وأستاذي ومعتمدي الحاج امحمد بن الحاج يوسف اطفيش رحمه الله في ذكر قطرة من بحر محبته علومه اعلم أن مآثره وعلومه لا يرتاب بها ولا يشك فيها من له أدنى عقل لأنها أظهر من الشمس في رابعة النهار ولو أنكرها أصحاب تلك البدع وأمثالهم حتى رفضوا افتاويه ونبذوها وراء ظهورهم وعكسوها وحق لهم ذلك حين أوى الجو خلا لهم والميدان خال من ذلك الأسد الزئير كما قيل

يا لك من قبرة بمعمر ... خلا لك الجو فبيضي واصفري

ونقري ما شئت أن تنقري

وكما قيل أيضا في ذلك

واذا خلا

Annexe II. Histoire de Ḫalīl et *dīn al-salām*, *La vie féminine au Mzab*, A.-M. Goichon

Source : Amélie-Marie Goichon, *La vie féminine au Mzab : étude de sociologie musulmane*, vol. 2 Paris, P. Geuthner, 1931, p. 5 à 7.

Amélie-Marie Goichon (1894-1976), ethnographe et orientaliste française, publie ce récit pour illustrer ce qu'auraient été la « réforme religieuse », initiée par le cheikh Aṭṭfayyiš, et les résistances qu'elle aurait suscitées parmi les femmes du Mzab. Goichon traduit et compile deux récits qu'elle dit avoir recueillis en arabe dialectal auprès de deux conteuses, lors de son deuxième séjour de terrain au Mzab, en 1928 ou 1929.

La religion telle que la prône Aṭṭfayyiš est nommée dans ce conte « *dīn es-salām* », en raison de l'obligation qu'il aurait imposée de se saluer par un « *al-ṣalām 'alaykum* », plus islamique à ses yeux qu'un simple « bonjour (*ṣabāḥkum*) » ou « bonsoir (*masā'kum*) ». Le récit laisse entendre que le cheikh fut accusé d'être un « novateur » (probable traduction de l'arabe *mubdi'*, celui qui introduit des innovations blâmables) et fut rangé par ses opposantes du côté des contradicteurs (*muḫalifūn*, mot désignant les musulmans non ibadites) malékites, puisqu'ils lui reprochent d'avoir formé une jurisprudence apparentée à celle de Sīdī Ḫalīl (ici, le « ṭāleb Ḥalīl »), célèbre jurisconsulte (*faqīḥ*) malikite égyptien du XIV^e siècle dont le *muḫtaṣar* est le manuel de *fiqh* le plus le répandu au Maghreb, depuis l'époque moderne[2796].

Histoire de Ḫalīl et *dīn al-salām*

Les femmes ont paru surtout effarées de ce qui leur semblait des innovations inexplicables. Pour elles, *dīn es-salām* est devenue *dīn idalin*, « la religion des choses vertes », c'est-à-dire nouvelles, car les plantes nouvelles sont vertes. La stupéfaction se peint dans une singulière légende qui essaye d'expliquer le bouleversement.

Au temps de l'enfance de Moḥammed, un grand ṭāleb nommé Ḫalīl avait un fils qui rêvait d'embrasser la carrière paternelle. L'autorité étant d'un exercice plus aisé, à l'avis du père, hors de la famille, il confia l'éducation de l'écolier à un confrère presque aussi savant que lui. Mais le précepteur était jaloux de n'avoir atteint que le second rang ; il entrevit là une occasion inespérée : « Je vais faire disparaître son fils, et pendant qu'il passera son temps à le chercher, je travaillerai et deviendrai plus fort que lui. »

L'enfant tué, le ṭāleb envieux répondait à toutes les questions du père : « Je l'ai fait tomber sous les exigences de la loi », *aṭaḥtū fe š-ṣrī'a*. Ḫalīl finit par deviner la ruse et résolut de se venger en laissant un livre non conforme à la *šrī'a* qui dérouterait tout la science ancienne et nouvelle du meurtrier. Et il se mit à écrire, au rebours de toute prescription divine

[2796] Mohamed BEN CHENEB, « Khalīl b. Isḥāḳ », *in EI*², Leiden, Brill, 1978, vol. IV, p. 996.

et humaine, une loi[2797] en deux volumes, l'un défendant tout ce qui était permis, l'autre permettant tout ce qui était défendu. Ils contiennent *dīn es-salām*, qui est tout le contraire de la religion que Dieu a ordonnée.

On perd la trace de l'ouvrage jusqu'au temps d'Abū Bekr. Mais le calife, se trouvant dans le *minbar* de la Mekke, y aperçut deux livres couverts de poussière. Intrigué, il allait les ouvrir lorsque Moḥammed lui apparut, *nzel* : « Laisse-les pour la fin des temps, lui dit-il, deux 'Omar viendront qui (les) expliqueront », *ẖallīhum fi āẖir ez-zamān, ijīyu 'Omarīn elli ifetḥū*. Soit alors, soit après en avoir pris connaissance, Abū Bekr songea à les brûler[2798] : « Non, ils sont voulus de Dieu. La terre a commencé avec des hommes sans religion, tels que des bêtes, elle finira de même. »

Les deux manuscrits se trouvèrent passer au calife 'Omar[2799], qui les tint cachés selon une recommandation de Moḥammed mourant : « Ne les montre pas, les Musulmans ne sauraient qu'en faire. » Un beau jour, l'inévitable arriva : ils furent retrouvés, lus et copiés. Pourquoi copiés ? Parce qu'il se trouve toujours quelque calligraphe pour copier un manuscrit ; mais les gens instruits s'accordaient à leur dénier toute valeur.

De sommeils en résurrections, les traités s'acheminèrent vers le Mzab. Or, nous sommes à la fin des temps, car le Prophète a prédit qu'il resterait en terre 1500 ans, puis viendrait la fin du monde.

C'est pourquoi Dieu a permis que *Dīn es-salām* fût instaurée. D'ailleurs, Moḥammed avait prédit des disputes. Deux 'Omar, deux ignorants se trouvèrent en effet, 'Omar Ta'mizin et 'Omar Tizernin[2800], de Beni-Isguen, qui restèrent bouche bée d'admiration devant ce recueil de nouveautés, s'écriant : « C'est cela qu'il nous faut faire ! »

Dans les cinq villes, la réforme fit fortune, mais Berriān et Guerara gardèrent l'ancienne religion. La presque unanimité des Arabes suit Ḫalīl.

[2797] Allusion à Sidi Ḫalīl ; ses opinions sont opposées à celles des Abāḍites (note d'A.-M. Goichon).

[2798] Tout ceci semble brodé sur des réminiscences de l'histoire du texte coranique : 'Omar ben al-Ḫaṭṭāb suggérant à Abū Bekr de rassembler les fragments épars et 'Omar ben 'Abd al-Azīz soutenant El-Ḥajjāj pour la diffusion du texte othmanien et faisant brûler les autres recensions (note d'A.-M. Goichon).

[2799] La conteuse illustra son récit de ces renseignements : Sīd 'Omar était de Syrie, *Šām* ; c'était un roumi converti à l'islamisme. D'ailleurs la propre tribu de Moḥammed, les *Qoreïš*, étaient roumiya. C'est eux qui eurent la religion la plus pure, et les Mozabites, bien entendu, sont *Qoreïš*, « nous ne sommes pas mêlés, *maẖlūṭīn*, comme les autres. » Le récit concernant 'Omar ne vient pas de la même conteuse que celui de la découverte d'Abu Bekr ; nous avons juxtaposé les deux (note d'A.-M. Goichon).

[2800] Nous donnons ces noms sous toute réserve. Ajoutons que *tizarnin* signifie *prière de midi*. Faut-il rapprocher Ta'misin de *tismsin*, prière du coucher du soleil ?

Annexe III : « Nos idées directrices sur la réforme », cheikh Bayyūḍ

Source : bibliothèque du cheikh ‘Abd al-Raḥmān Ḥawāš, Claude Grossmann, *Le réformisme ibāḍite*, Paris, CHEAM, mémoire dactylographié, 1969.

Traduction, effectuée par l'administration, d'un rapport présenté le 15 août 1938, à sa demande, au commandant militaire des Territoires du Sud à Laghouat, le colonel Terrier, par le cheikh Bayyūḍ.

Nos idées directrices sur la réforme du M'zab, but poursuivi par notre réforme, nos moyens pour atteindre ce but.

1/ Nos idées directrices sur la réforme du M'zab

1° Inculquer au peuple une éducation religieuse qui soit de nature à l'amener à craindre Dieu, en privé et en public.

Affaiblir en lui l'emprise du matérialisme.

Ainsi, il se dirigera dans la voie droite, se prémunira contre l'hérésie dont le flot déferle sur le monde d'aujourd'hui. Il résistera grâce à sa foi robuste aux crises et à la répercussion des calamités.

Ce sont là les raisons cardinales sur lesquelles nous fondons notre bonheur, en ce bas monde et en l'autre. Nous croyons, entre autre, que Dieu abrite de sa protection, comble de bienfaits insoupçonnés et reçoit dans sa généreuse demeure, un peuple, croyant en lui, établissant en lui son soutien ; docile à ses commandements, respectueux de ses interdictions, conformément aux paroles du Très-Haut dans son livre : « Celui qui craint Dieu, Dieu lui réserve une issue et le comble de biens à un point tel qu'il ne s'y attend pas. Celui qui craint Dieu, Dieu lui rend ses commandements aisés. Si les gens des villes avaient cru et avaient craint, nous leur aurions dispensé les bénédictions du ciel et de la terre, mais ils ont menti et nous leur avons ôté ce qu'ils possédaient. »

2° Conserver intégralement la pureté des sources du rite ibadite qui constitue l'esprit et la quintessence de la religion musulmane.

Extirper ce qui aurait pu s'y incorporer par suite de contacts avec des éléments étrangers et du fait de la méconnaissance de ses origines.

Mettre en valeur ses mérites.

Rendre la polémique à ses détracteurs et à ceux qui le dénaturent.

3° Préserver dans leur intégralité les institutions internes du Mzab et leur physionomie propre qui s'inspirent essentiellement de l'esprit du rite ibadite et de l'intérêt du peuple :

Statut des familles, des fractions, des mosquées et des lieux publics.

Administration intérieure.

Lutte contre le désœuvrement, le gaspillage et les plaies sociales.
Ces institutions et cette organisation ont eu le mérite d'avoir su préserver l'existence et la personnalité particulière du Mzab, dix siècles durant. Les tempêtes se sont déchaînées contre elles, les ouragans y ont provoqué des désastres. Aujourd'hui, ces éléments ont encore beaucoup plus de force et de violence, le pays se trouve en état de plus grande faiblesse et de moindre résistance.

4° Généraliser l'enseignement primaire de l'arabe, jusqu'à la suppression de l'analphabétisme et la disparition de l'ignorance, il sera ainsi plus facile d'œuvrer pour surmonter les crises.
Etendre ensuite, dans la mesure du possible, l'enseignement religieux supérieur pour susciter dans la communauté des savants capables de sauvegarder par leurs écrits et la formation de disciples, sa religion et son rite. Ils les feront apparaître sous un jour plus favorable, en assumant eux-mêmes une gestion exemplaire des charges religieuses et des tâches de magistrature qui leur seraient confiées.

5° Etendre l'usage de l'arabe classique aux différentes classes de la société, l'adopter comme langue d'enseignement dans les écoles coraniques, car c'est la langue du Livre, de la Sunna, de la science et de la production littéraire. La méconnaître entraînerait à coup sûr, une compréhension erronée du texte coranique et de la Sunna.
Préserver ensuite le vieil idiome mozabite qui est un cachet distinctif de la communauté et l'une de ses particularités.

6° Donner au terme « communauté » son sens unificateur en extirpant des imaginations les sujets de disputes et des cœurs le fanatisme partisan, maux qui ont longtemps attisé la discorde au Mzab et lui créent encore actuellement un sérieux préjudice comme cela fut le cas dans le passé.

7° Renforcer les liens existant entre nous et l'autorité suprême, obéir à ses lois, l'aider dans sa mission de civilisation en contribuant à maintenir et à affermir la sécurité, la tranquillité et la sérénité dans l'ensemble du pays.
Eduquer le peuple, l'instruire et l'inciter à faire œuvre utile et efficace.
Participer ensuite à la gestion des affaires du pays.
Accepter de servir l'administration, malgré l'opinion de ceux qui prétendent que c'est une hérésie capitale et qui préconisent un boycottage négatif.
Etablir une meilleure compréhension entre les personnalités éminentes de l'administration, du culte et de l'enseignement, sur une base de sincérité, de loyauté et de bonne volonté.
Placer l'intérêt du pays qui est celui-là même de la France au-dessus de tout en vue d'éliminer les préjugés qui dans la majorité des cas ont été générateurs de difficultés causant la lassitude du pasteur et du troupeau, une perte de temps et un gaspillage d'efforts qui auraient pu être consacrés à d'autres tâches.

8° Améliorer les relations avec ceux qui cohabitent à nos côtés au Mzab et dans l'ensemble des villes d'Algérie, en recherchant un *modus vivendi* honnête imposé par la nécessité et le besoin d'une dépendance plus étroite vis-à-vis du Gouvernement ; en vue d'assurer à notre activité commerciale son cours normal et sa sécurité.

9° Adopter les moyens de la civilisation technique et moderne.
Adapter les méthodes nouvelles à l'agriculture, à l'artisanat, au commerce, à la formation intellectuelle et scientifique, car elles reposent sur l'expérimentation, la connaissance et l'observation.
Ne plus considérer que le fait de se prévaloir des méthodes du passé relève de la religion comme le prétendent les ignorants. La science n'a ni patrie ni religion. C'est ainsi qu'il faut aller chercher la technique industrielle et artisanale là où elle se trouve et quel qu'en soit son auteur, en se conformant, en cela au courant de progrès et aux lois d'évolution naturelle, établies par Dieu, pour permettre à la main de cet être faible qu'est l'homme, son représentant sur la terre, de manifester les prodiges, la sagesse et les secrets renfermés dans les éléments de cette immense création et pour que se renouvellent ses miracles et ses merveilles tant que les cieux et la terre existeront jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur perfection, fixée par le Créateur à laquelle rêve l'humanité mais qu'elle n'a pas encore réalisé.

10° S'opposer à tout ce que nous apporte la civilisation occidentale dans le domaine moral et religieux, qui a trait à l'âme, au cœur, à l'esprit, à la foi et qui constitue des éléments non susceptibles d'évolution.
Dieu a fixé l'idéal dans son saint livre le Coran, qui confirme les livres qui l'ont précédé – la Torah et l'Evangile – et les surpasse. Il l'a façonné être vivant et doué de parole, en la personne de son envoyé Notre Seigneur Mohammed ben Abd Allah qui a réuni en sa noble personne, en son âme pure, en sa nature magnifique, en sa religion droite, toutes les vertus des envoyés et des prophètes. Il fut le plus parfait des hommes dans la foi, le plus pur dans sa nature, le plus droit dans sa religion.
L'homme si avancé qu'il soit en intelligence au point de s'élever dans les hauteurs, de sonder les profondeurs, d'apporter la lumière par son verbe et son imaginaire ne peut nullement offrir dans le domaine de la foi, du caractère et de la religion, un idéal aussi élevé que celui apporté par le sceau des prophètes parlant au nom de son Dieu qui connaît les secrets, ni découvrir le maître des cieux et de la terre et le maître des mondes.

II/ But poursuivi par notre réforme

Le but que nous poursuivons par notre réforme est d'acheminer le peuple mozabite vers une existence paisible, heureuse et agréable dans sa patrie et là où il émigre, de lui procurer la quiétude dans le présent et l'avenir, compte tenu de sa religion, de son rite, de son caractère, de ses coutumes, de ses

particularismes et de ses qualités propres, sous l'égide de la France, son pays qui veillera à ne point le laisser distancer par d'autres peuples, fouler aux pieds et disparaître.

III/ Nos moyens pour atteindre ce but

1° La prédication et la direction spirituelle dans les mosquées en vue d'apporter au peuple la doctrine lui permettant d'assurer son salut dans l'au-delà.

Une meilleure gestion des affaires religieuses qui sont confiées à la compétence des gens de science.

La prudence, la probité, alliées à la souplesse de l'intelligence aideront à accepter les institutions nouvelles avec des méthodes qui ne porteront aucune atteinte à l'essence de la région.

Se désolidariser de ceux qui attentent au caractère sacré de la religion, de ceux qui suivent aveuglément leurs pas et qui persévèrent à un point tel, que cela devient une calamité sociale dont on ne peut mésestimer le danger et l'objet si on le laisse s'envenimer.

2° Par des exhortations et des conférences dans les cercles et les réunions privées, lors des banquets, amener les gens vers ce qui est utile dans l'existence et leur faire découvrir leurs devoirs qui sont :

L'entraide et la solidarité envers les autres.

La réforme et la mise en valeur du pays.

L'élévation du niveau de vie dans la profession.

L'hygiène et les soins du corps.

Les bonnes relations, l'entente, la solidarité avec les compagnons de métier.

La soumission, l'estime, le respect, l'empressement à accomplir son devoir en temps prescrit envers le Gouvernement qui assure la protection et la sécurité du pays, à l'instar d'une mère dont l'enfant gémit quand il a faim ou qu'il souffre et qui se retourne vers lui pour l'allaiter ou faire disparaître la cause de sa douleur, sans pour cela qu'il la dérange jamais.

3° Instruire les enfants, former leur caractère, leur apporter une éducation conforme à la religion et au rite dans des écoles coraniques et des médersas bien tenues, créées à cet effet dans un milieu jouissant d'une saine réputation et exempt de contamination comme il en existe au Mzab. La direction en serait confiée à des maîtres justes et intègres qui inculqueraient à ces enfants une formation purement mozabite d'où serait bannie toute tendance étrangère et toute pensée hérétique.

Ensuite, dans la mesure du possible, les prémunir contre la fréquentation d'autres jeunes gens appartenant à des milieux contaminés, plus spécialement à cet âge où se forme le sens moral et où il s'enracine dans l'âme.

C'est pourquoi nous considérons que l'éducation des jeunes dans les écoles du Mzab est indispensable non seulement pour nous mais également pour le Gouvernement à condition qu'il en soit persuadé, qu'il y apporte son encouragement et qu'il facilite l'ouverture de ces écoles.

4° Organiser des déplacements périodiques de savants religieux dans les villes où séjournent des colonies mozabites, destinées à leur apporter dans leurs mosquées et lieux d'assemblées, un enseignement qui les mette en garde contre les périls auxquels ils sont exposés dans leur religion, leur morale et leurs croyances et leur donne la force nécessaire de résister aux querelles politiques partisanes, néfastes à leurs intérêts et à la bonne marche de leur négoce.
Les amener, en fonction des nécessités, à entrer en relation avec les partis et groupements auxquels appartiennent ceux qui les entourent et leurs compagnons de travail, à y être représentés tout en prenant garde à ne porter aucun préjudice à l'influence de notre nation.

5° Créer un organe de presse qui soit l'interprète fidèle des souffrances et des espoirs de la communauté et qui rende compte des événements du Mzab pour l'information de ses ressortissants dispersés sur l'ensemble du territoire algérien. Il devra être aussi une tribune consacrée à la prédication, à la direction spirituelle et aux exhortations adressées au peuple en vue de lui permettre d'assurer son bonheur ici-bas et dans l'éternité. Il devra être aussi un lieu de rencontre générale où l'on organisera des manifestations de reconnaissance en l'honneur de ceux qui œuvrent pour le bien-être de la communauté, pour encourager les autres.
Il donnera libre cours à la critique qui s'exerce contre ceux qui sapent la renommée de la communauté, en les fustigeant, en les réprimandant, et en foudroyant ceux qui diffament le caractère de la communauté et de son rite. Enfin, il affirmera l'existence de la communauté parmi les autres nations et élèvera le niveau de son peuple.
Une nation qui n'a pas d'organe de presse est une nation sans vie et un peuple qui n'a pas de journal, n'a pas d'existence.

6° S'adresser au Gouvernement pour les affaires qui relèvent de sa compétence par le truchement de réclamations et de suppliques adressées par les voies légales et juridiques et en toute courtoisie, bienveillance et respect.
Nous désavouons la grossièreté, la violence, la transgression de la loi, le désordre, le séparatisme et la désobéissance civile.

Annexe IV : Inspection de la medersa al-Iṣlāḥ et de l'école coranique d'Abū Kāmil, par le sous-lieutenant Colas

Deux rapports d'inspection, établis les 21 février et 21 mars 1944, par le sous-lieutenant Colas, des Affaires militaires musulmanes, après deux visites effectuées à la medersa al-Iṣlāḥ et à l'école coranique d'Abū Kāmil.

1. Inspection de la médersa Djemaiet el-islah

Source : ANOM/OA//68/169 : « Djemaïet el islah », du chef d'Annexe au commandant du Territoire, 29 février 1944.

A la demande du capitaine, chef d'Annexe de Ghardaïa, je me suis rendu le 21 février 1944 à la médersa dirigée par Bebkeur Salah ben Kacem, président de la société Djemaiet el-Islah. J'ai été reçu par le président Babkeur, assisté du vice-président-secrétaire Daddi Ouameur et de plusieurs membres de cette société, parmi lesquels Nedjar Salah ben Bakir, nouveau membre du conseil d'administration.

J'ai d'abord visité le petit bâtiment dans lequel a été fondée la société. Ce bâtiment est actuellement réservé aux enfants qui suivent les cours de l'école primaire française et, entre temps, ceux de cette médersa. Le bâtiment exigu, ne comprend que deux petites pièces superposées. La pièce du premier étage est la classe des grands. Les élèves ont de 12 à 15 ans et sont au nombre de 7. Ils reçoivent un enseignement essentiellement littéraire. Leur maître les interroge en ma présence. Ils récitent en un arabe parfaitement régulier des poésies et des versets du Coran. Sur différentes questions du maitre, les élèves font l'analyse grammaticale et logique des vers qu'ils viennent de réciter. Ils sont même capables d'en commenter le sens. Les réponses paraissent connues par cœur, mais les questions sont choisies pour développer le jugement de l'enfant et le dégager de la servitude de la mémoire. Il semble bien que, dans cet enseignement, celle-ci ne soit plus qu'un moyen.

Les élèves, peu nombreux, paraissent avoir été choisis, car les sept sont particulièrement doués. En admettant que les élèves soient toujours moins nombreux dans les grandes classes que dans les petites par le jeu de la sélection annuelle, celle-ci me paraît disproportionnée, car le cours immédiatement inférieur, dans la classe du rez-de-chaussée, comprend une trentaine d'élèves. Il me semble donc que les maîtres ont choisi pour accéder dans la classe des grands, les sept meilleurs sujets, sacrifiant délibérément les esprits moyens, afin de pousser une élite. D'ailleurs il est caractéristique qu'un taleb soit affecté à cette seule classe de sept, alors que les autres en ont jusqu'à 50 ou 60.

Enfin, on habitue ces 7 garçons à prendre la parole. On les fait réciter, mais on les oblige surtout à émettre des idées personnelles. Je remarque notamment que ces enfants, intimidés par ma présence et celle du directeur de la médersa, répondent pourtant avec une certaine assurance, alors que dans les classes plus jeunes il est beaucoup plus difficile d'obtenir les mêmes résultats. Le taleb à qui est confiée cette classe s'appelle Mosbah Nouh Ben Hadj Ahmed.

Au rez-de-chaussée, une classe sombre abrite 30 élèves environ âgés d'une dizaine d'années. Leur maître, Addoun Sliman ben Naar, élève du cheikh Bayoud, paraît être le meilleur taleb de la médersa. C'est à lui qu'est confié le rôle de former ces jeunes enfants par cette méthode moderne d'enseignement de la langue arabe. On étudie ici plus particulièrement la grammaire. C'est une grammaire vivante, dans le texte, à l'occasion de lectures ou de récitations, choisies pour développer les connaissances en sciences naturelles (sorte de leçons de choses). De plus, on enseigne, dans cette classe, la géographie de l'Afrique et de l'Amérique, en insistant sur la géographie physique et sur le morcellement de l'Afrique entre les grandes puissances coloniales du monde.

J'ai eu l'impression fugitive que l'on essaie de faire sentir à ces enfants la différence existant entre le continent américain, divisé politiquement en plusieurs états souverains, et le continent africain entièrement sous la tutelle des puissances coloniales européennes. Cela n'est évidemment qu'une impression, car aucune allusion dans ce sens n'a été faite en ma présence. Pourtant, j'ai remarqué que les élèves savaient parfaitement que les musulmans d'Afrique du nord sont français, alors que les musulmans d'Egypte sont anglais, que, de même, certains nègres sont français, d'autres anglais, d'autres belges. Par contraste, l'enseignement de l'histoire se borne à enseigner l'histoire des Arabes. Les maîtres à qui je demandais la raison de cette exclusivité m'ont répondu que la médersa s'attachait à combler une lacune de l'enseignement primaire français, car l'idée générale est que les deux enseignements se complètent.

Je me suis alors rendu à la médersa, de construction récente et spacieuse. Son plan est exactement identique à celui de la médersa de Bayoud à Guerrara, dite « djemaiet el Hayat ». La porte de la rue ouvre sur une galerie à colonnes dominant à droite de 2 mètres environ la cour de récréation où l'on descend par un escalier central. A gauche s'ouvrent trois classes très aérées, très claires, très spacieuses (6 mètres x 6 mètres environ). A droite, en entrant par la porte de la rue, un escalier mène sur la terrasse qui couvre tout le bâtiment et la galerie.

A mon arrivée, les enfants jouent dans la cour. Ils sont environ 130 alors qu'en 1936 ils n'étaient qu'une dizaine. Sur un coup de sifflet, le silence se fait immédiatement et les enfants se rangent sur deux rangs, par classe et par taille. On m'amène en haut de l'escalier central. Un second coup de sifflet les fait entonner la Marseillaise en arabe, dont ils chantent deux couplets avec assez d'ensemble. Au troisième coup de sifflet s'élèvent deux chants scouts en arabe. Cela a duré une vingtaine de minutes environ. Un dernier coup de sifflet et les enfants en ordre et en silence entrent en classe.

J'ai remarqué qu'aucun ordre n'a été donné de vive voix. La discipline collective au sifflet est parfaite. Avant d'entrer dans les classes, Babkeur et Addoun Slimane me disent leurs regrets de ne pas faire de scoutisme.

Il m'est alors expliqué que dans cette médersa, il y a cinq cours. Les enfants qui les suivent ne vont pas à l'école primaire. Ils sont groupés dans les trois classes qui font face à la galerie, celle du

milieu étant réservée au cours des petits de 5 à 8 ans qui débutent et auxquels on apprend à lire en arabe. La première et la troisième classe abritent les enfants âgés de 7 à 12 ans et chacune de ces deux classes groupe deux cours. La première classe est celle de l'enseignement général (grammaire arabe, géographie générale, histoire des Arabes, calcul). La troisième est celle du Coran. Les élèves qui suivent le matin les cours d'enseignement général, vont le soir apprendre le Coran et vice versa.

J'entre alors dans la première classe, celle d'enseignement général. Là se trouvent une cinquantaine d'élèves.

Je remarque le même souci d'enseignement intelligent de la grammaire arabe, basé sur des règles bien sues, illustrées de nombreux exemples trouvés par les élèves eux-mêmes qui font montre d'initiative et de compréhension. Chaque élève a un cahier de dictée en arabe corrigé par le maitre.

On enseigne ici une géographie générale, conforme aux connaissances modernes. Les élèves savent parfaitement repérer les quatre points cardinaux, de jour et de nuit ; ils savent que la terre est ronde et qu'elle tourne autour du soleil, autant de notions contraires au texte du Coran.

Les cours d'histoire enseignent exclusivement l'histoire des Arabes. Il est prévu au programme de cette classe une heure de gymnastique par semaine (mouvements d'ensemble, jeux collectifs).

Je me rends dans la seconde classe, celle des petits. Elle est dirigée par le taleb auxiliaire Ramdane Brahim ben Salah ; les élèves au nombre de 45 environ apprennent à lire et à écrire. Pour cela la méthode moderne du tableau et de la lecture collective est à l'honneur. Les résultats sont excellents : un enfant choisi au hasard, par moi-même, lit sans se tromper toutes les lettres écrites au tableau, et cet élève à 6 ans et a débuté en octobre.

Dans la troisième classe, on apprend le Coran. Les élèves sont 35 environ. La méthode est une innovation énorme. Le texte est su par cœur mais les élèves le récitent intelligemment, lentement en marquant toutes les voyelles. Arrêté au milieu de sa récitation, l'élève analyse un mot, en donne le sens, et reprend sans grand trouble. Chaque mot est compris, les élèves en connaissant racines, pluriel et sens.

En général, j'ai remarqué la propreté impeccable de tout l'établissement. Les fenêtres sont nombreuses et larges, les murs blanchis, le sol cimenté. Dans la première classe se trouvent un carillon et une large bibliothèque murale à glissières. Partout, éclairage électrique et tableaux de classe. Les élèves ont tous des cahiers de cours où figurent des résumés dictés par les tolbas. Ces textes sont parfaitement écrits et voyellés avec en-tête illuminé. Dans toutes les classes les élèves ont des pupitres avec bancs et encriers, autant de différences les écoles coraniques.

Je monte alors sur la terrasse où se tiennent, m'explique Babkeur, les réunions de la société Djemaiet el-Islah. Les membres de la société m'y disent leur joie de me recevoir et leur espoir en une paix prochaine. Ils m'exposent que leur désir de donner de l'instruction à leurs enfants, dans le sens moderne du mot, doit être interprété par les autorités françaises comme une réussite des principes de

justice et d'égalité que la France a toujours affichés. Une jeunesse mozabite intelligente me disent-ils sera plus près de la jeunesse française et ainsi on peut espérer davantage de compréhension et d'estime entre elles. Enfin on me fait remarquer au milieu de la terrasse le mât pour le lever des couleurs.

L'enseignement donné à la médersa Djemaiet El Islah est certainement une innovation. Cet enseignement aura pour résultat de développer le potentiel intellectuel des élèves qui ne seront plus seulement servis par leur mémoire, mais par une intelligence et par des connaissances modernes. La conséquence en sera d'un pont de vue religieux un certain scepticisme sur la valeur du texte sacré du Coran qu'on leur apprend à analyser, à commenter et qui se trouve souvent en contradiction formelle avec les sciences modernes enseignées. Cette méthode conforme aux principes du cheikh Abdouh rejoint les idées des modernistes du Tell. Bien mieux, il faut remarquer que cette évolution rapproche singulièrement les bayoudistes des oulémas et des malékites modernes et c'est là une source de querelles locales, car la majorité des mozabites est jalouse de son statut ibadite très spécial.

Ghardaïa, le 21 février 1944

2. Rapport d'inspection de l'Ecole coranique d'Abū Kāmil

Source : ANOM/OA//68/169 : « Ecole coranique Boukamel », Rapport d'inspection de l'Ecole coranique Boukamel de Ghardaïa par le sous-lieutenant Colas des AMM de l'annexe de Ghardaïa, 21 mars 1944

Sur l'ordre du Capitaine Cortes, chef d'Annexe, je me suis rendu à l'école coranique Boukamel à Ghardaïa, le 21 mars 1944. Cette école est située derrière les entrepôts Boukamel à un premier étage auquel on accède en traversant les garages et les entrepôts étroits.

Je suis accueilli par Boukamel Mohammed qui en est le fondateur et le directeur. C'est à ce titre qu'il me fait visiter les lieux avec beaucoup de courtoisie.

Cette école est conçue selon la tradition des écoles coraniques. C'est une grande pièce de 10 mètres de long sur 3 de large environ, où sont groupés tous les élèves autour de trois tolbas et de 2 moniteurs qui forment 5 cours différents suivant l'âge et le degré d'instruction des enfants. Ceux-ci sont assis à terre sur des nattes, en demi-cercle autour de leurs tolba respectifs. Chaque élève tient entre les genoux une tablette classique. Cette grande classe est très aérée par 7 fenêtres et le sol est carrelé. Il ne s'y trouve ni tableau de classe, ni table, ni chaire. Pour tout ameublement : 5 nattes et meubles à glissières qui, d'ailleurs ne servent pas. Aucun indice de modernisme, ni aucun souci de décoration.

L'école groupe 134 élèves dont 11 grands âgés de 11 à 13 ans, 23 du cours moyen, âgés de à 10 ans, 43 du cours élémentaire âgés de 8 ou 9 ans et 57 du cours préparatoire âgés de 6 ou 7 ans, ce dernier cours se subdivisant en deux. Tous les élèves sont dirigés par le Taleb Ali ben Salah qui s'occupe plus particulièrement des grands et des matières délicates à enseigner. Le cours moyen est confié au taleb Bakir de la djemaa de Ghardaïa, le cours élémentaire assuré par le taleb Ahmed de la

mosquée de Ghardaïa. Le cours préparatoire est confié à deux des plus grands élèves qui font office de moniteurs, un nommé Hammou âgé de 14 ans, fils d'un boucher, et le fils aîné de Boukamel lui-même.

Lors de mon inspection, une soixantaine d'enfants seulement sont présents ; le nombre de 134 inscrits me paraît donc exagéré. L'enseignement est celui d'une bonne école coranique. On enseigne tous les matins le Coran à tous les élèves de 8h à 11h en été et de 9h à midi en hiver. Le soir, le taleb Ali ben Salah apprend aux élèves, 10 par 10, dans une petite classe attenante où se trouve un tableau mural et 5 petites tables de classe à 2 places, la grammaire, la théologie, l'histoire et le calcul. Pendant que 10 élèves suivent les cours de la petites classe, tous les autres apprennent le coran dans la grande.

Les matières sont apprises par cœur et seuls les très grands reçoivent quelques explications sur le texte et comprennent un peu ce qu'ils récitent. En histoire on étudie exclusivement la vie du Prophète ; le calcul se borne à des rudiments d'arithmétique.

Cette sorte d'enseignement très traditionnaliste ne fait qu'amonceler dans ces jeunes mémoires des connaissances abstraites, essentiellement religieuses, à force de récitations collectives à tue-tête. Evidemment l'intellect n'en est nullement développé pour cela.

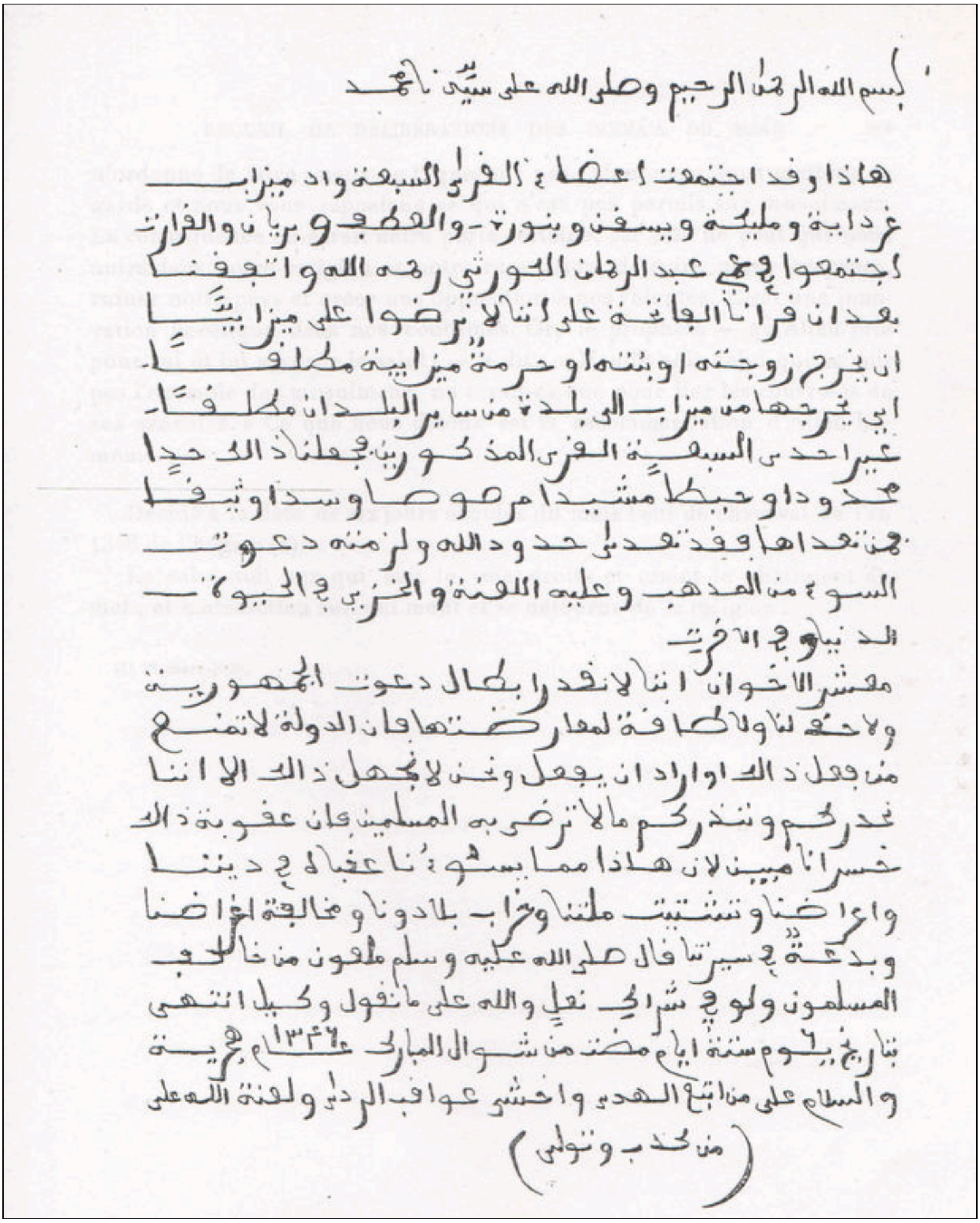
Cette école a été créée de toutes pièces par Boukamel en 1940. L'enseignement y est entièrement gratuit, et, même, pour encourager les parents à laisser leurs enfants à l'école plutôt que de les faire travailler, Boukamel a organisé un système de primes et de bourses. Pour l'Aïd el-Kebir et pour l'Aïd Seghir, les enfants passent une sorte de petit examen et reçoivent en prime 50 francs et un coran pour les grands, 50 francs et une grammaire pour les élèves du cours moyen, 20 francs et un gros cahier pour les plus grands du cours préparatoire et 5 francs et quelques feuilles de papier pour les plus petits. De plus les parents nécessiteux qui ont émis l'intention de retirer leurs enfants afin de les faire travailler reçoivent mensuellement des sommes d'argent qui atteignent 250 francs pour le cas du jeune moniteur Hammou.

Tout cela joint aux mensualités payées aux tolbas par Boukamel représente pour ce dernier une dépense mensuelle de 4000 à 5000 francs à laquelle les parents des élèves ne participent en rien. D'ailleurs Boukamel met un point d'honneur à supporter entièrement seul ces frais.

C'est une belle initiative à encourager ; d'autant que d'une part cette école, très éclectique, accueille tous les enfants musulmans (mozabites, malékites, mdabih, chaamba ou nègres harratine) de tous les ksours de la pentapole ; que d'autre part, seuls les enfants y ont accès et les adultes ne peuvent s'y réunir et que, enfin, tout en restant réellement une école, et non un prétexte à réunions partisanes, elle peut servir de contrepoids à la médersa El Islah, inspectée le 21 février 1944, qui nous paraît beaucoup plus sujette à caution du point de vue strictement français.

Annexe V : accord (*ittifāq*) de l’assemblée des sept ksour au cimetière ‘Abd al-Raḥmān al-Kūrṯī (Mélika), 28 mars 1928

Source : Louis Milliot, « Recueil des délibérations des djema‘a du Mzâb », *REI*, IV-2, 1930, p. 171-230. Cliché du P. Giacobetti. La traduction est de moi.



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

هذا وقد اجتمعت أعضاء القرى السبعة واد ميزاب
غرداية ومليكة وبيسقن وبنورة والعطف وبريان والقرارة
اجتمعوا في مقبرة عبد الرحمن الكورثي رحمه الله واتفقنا
بعد أن قرأنا الفاتحة على أننا لا نرضوا على ميزابيا
أن يخرج زوجته أو بنته أو حرمة ميزابية مطلقا
أي يخرجها من ميزاب إلى بلدة من سائر البلدان مطلقا
غير إحدى السبعة القرى المذكورين فجعلنا ذلك حدا
محدودا وحبطا مشيدا مرصوصا وسدا وثيقا
فمن تعداها فقد تعدى حدود الله ولزمته دعوة
السوء من المذهب وعليه اللعنة والخزي في الحيوة
الدنيا وفي الآخرة
معشر الإخوان إننا لا نقدر إبطال دعوة الجمهورية
ولا حق لنا ولا طاقة لمعارضتها فإن الدولة لا تمنع
من فعل ذلك أو أراد أن يفعل ونحن لا نجهل ذلك إلا أننا
نحذركم وننذركم ما لا ترضى به المسلمين فإن عقوبة ذلك
خسرانا مبينا لأن هذا مما يسوءنا عاجلا في ديننا
وأعراضنا وتشتيت ملتنا وخراب بلادنا ومخالفة أغراضنا
وبدعة في سيرتنا قال صلى الله عليه وسلم ملعون من خالف
المسلمون ولو في شراك نعل والله على ما نقول وكيل انتهى
بتاريخ يوم ستة أيام مضت من شوال المبارك عام ١٣٤٦ هجرية
والسلام على من اتبع الهدى واخشى عواقب الردى ولعنة الله على
(من كذب وتولى)

Au nom de Dieu clément et miséricordieux, et priez Dieu pour notre prophète Muḥammad.

Voilà. Se sont réunis les représentants (*a'ḍā'*)[2801] des sept bourgs de la vallée du Mzab : Ghardaïa, Mélika, Isguen, Bounoura, El Atteuf, Berriane et Guerrara. Ils se sont réunis au [cimetière] 'Ammī 'Abd al-Raḥmān al-Kūrṯī[2802], que Dieu lui fasse miséricorde. Nous sommes convenus d'un commun accord (*ittifaqnā*), après avoir récité la *fātiḥa*, que nous refusons de façon absolue (*muṭlaqān*) à tout Mozabite de faire sortir sa femme ou sa fille, ou toute femme mozabite qui lui est interdite en mariage (*ḥurma mīzābiyya*[2803]), c'est-à-dire du Mzab pour quelque pays que ce soit, sauf pour sortir dans l'un des sept bourgs mentionnés. Cette défense est absolue (*muṭlaqān*), nous l'avons établie comme une limite à ne pas franchir (*ḥaddān maḥdūd*), comme un mur de fondation (*ḥayṭān mašīdān*) inébranlable, et comme un barrage solide. Quiconque la transgresse, transgresse les défenses (*ḥudūd*) posées par Dieu ; les imprécations (*da'wat al-sū'*) de la communauté (*min al-maḏhab*[2804]) doivent le frapper, et que sur lui soient invoquées la malédiction et l'opprobre (*ḫazī*) dans cette vie et dans l'autre (*al-ḥayāt al-dunīyā wa fī al-uḫra*).

Assemblée de frères (*ma'šar al-iḫwān*), nous ne pouvons pas abolir les lois de la République[2805] (*da'wat al-ǧumhūriyya*) et nous n'avons pas le droit, ni le pouvoir, de leur résister. Certes, l'Etat (*al-dawla*) ne défend pas de faire cela ni ne veut l'imposer, et nous ne l'ignorons pas, mais nous vous rappelons et nous vous avertissons de ce qu'il n'est pas consenti [de faire] aux musulmans. Le châtiment pour cela sera une perte certaine car c'est quelque chose dont les conséquences nous nuiraient, dans notre religion et notre honneur (*a'rāḍinā*), [aussi bien qu'elles] disloqueraient notre communauté (*taštabit millatunā*) et dévasteraient (*ḫirāb*) notre pays.

C'est contredire nos volontés et cela constitue une innovation blâmable dans notre voie. Il a dit – la prière et la paix soient sur lui – « Maudit soit qui contredit les musulmans même si c'est au sujet des courroies d'une chaussure. Et Dieu se porte garant (*wakīl*) de ce que je dis. » Fin de citation.

Fait à la date du six *šawwāl* béni, de l'an de l'hégire 1346 [28 mars 1928]. Salut sur celui qui suit la guidance (*hudā*) et qui craint les châtiments de la désobéissance ; et que la malédiction de Dieu soit sur (celui qui ment et s'éloigne [de la religion]).

[2801] Litt., les membres.

[2802] Cimetière situé en contrebas de Mélika et qui accueille, dans la mosquée funéraire, les *'azzāba*, représentants des différentes *ḥalqa* de la pentapole, lorsqu'ils se réunissent en conseil.

[2803] « *Ḥurma* », terme issu de l'arabe dialectal maghrébin, désigne les femmes interdites (*muḥarrama*) en mariage à un homme (mère, sœur, tante). Je remercie le P. Maurice Borrmans de m'avoir éclairé sur ce point.

[2804] *Maḏhab* signifie ici, par métonymie, les membres du groupe confessionnel ibadite.

[2805] Litt. « prétention/revendication » ou « mesures/ordres ».

Annexe VI : Récits hagiographiques

1. **Extrait de *Taḏkira li-ba'ḍ mā yuḏkur yawm al-ziyāra fī mašāhid wa maqāmāt Ġardāiya* (rappel de ce que l'on évoque à propos de nos saints le jour de la visite pieuse aux tombes et aux sanctuaires de Ghardaïa).**

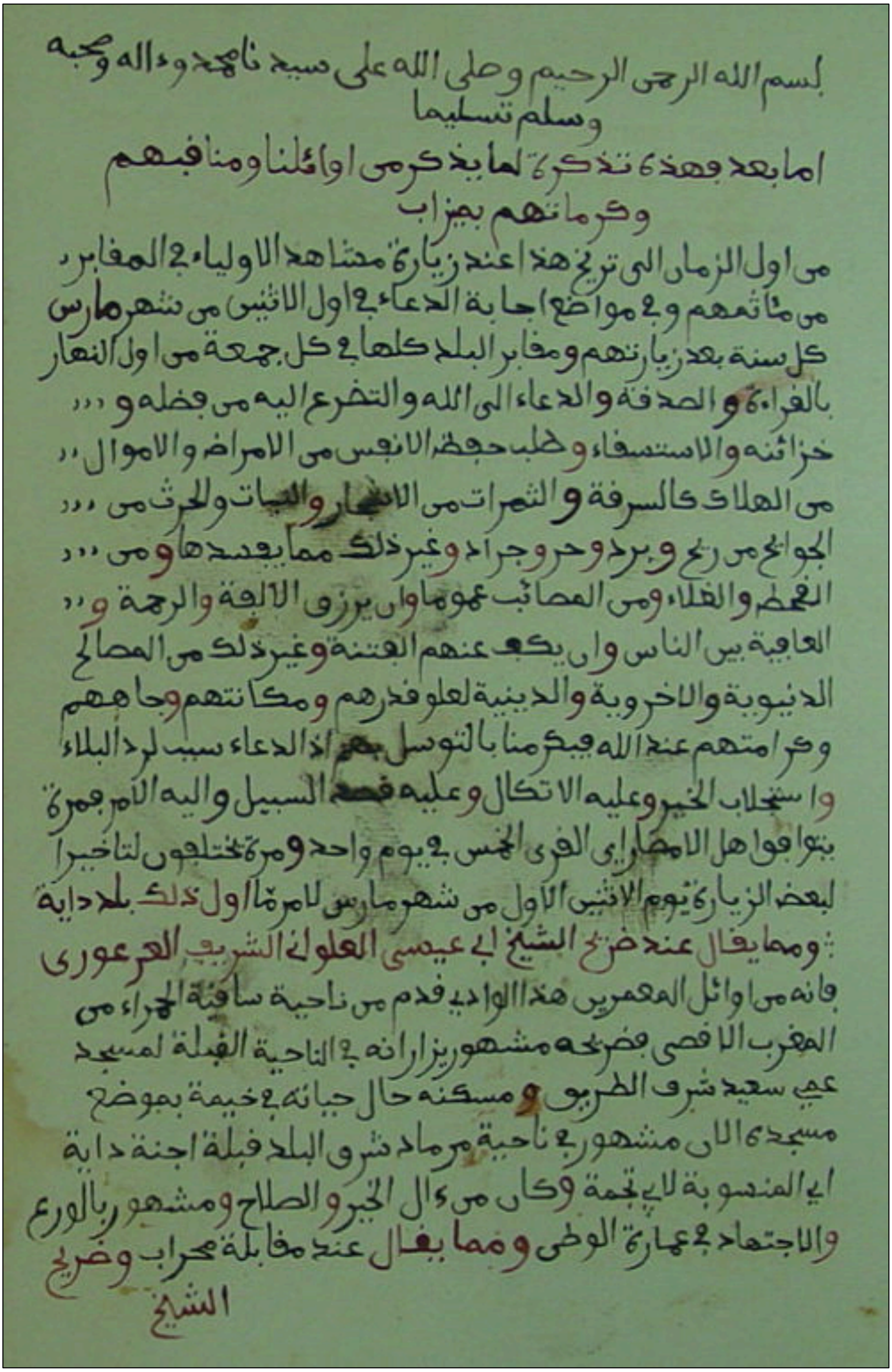
Source : bibliothèque de M. Muḥammad Ḥāǧǧ Sa'īd, ms n° d.ġ.06, copiste, Bāba b. Sulaymān Ašqabqab. La traduction est mienne.

Voici un rappel de ce que l'on évoque (*yaḏkur*) à propos de nos saints (*awā'ilinā*), de leurs vertus (*manāqibihim*) et de leurs miracles au Mzab.

Depuis les premiers temps jusqu'à ce jour, tous les ans, après qu'un à un, tous les vendredis dès le lever du jour (*min awwal al-nahār*), chaque cimetière ainsi que toutes les tombes de la région ont été visités, a lieu, le premier lundi du mois de mars, la visite des tombes (*mašāhid*) des saints, des cimetières où se déroulent leurs cérémonies et des lieux où les invocations (*mawāḍ'ī īǧābat al-du'ā'*) sont exaucées. Leur visite a lieu par la lecture, l'aumône, et l'invocation (*al-du'ā'*) à Dieu, pour sa faveur et ses largesses (*ḫazā'inihi*) et des rogations pour la pluie, la demande de la protection des personnes contre des maladies, et des biens (*al-amwāl*) contre la ruine comme [par exemple] le vol et [la protection] des fruits des arbres et des plantes, et des cultures des destructions du vent, du froid et de la chaleur, des criquets et de tout ce qui les corrompt, et de la disette, de la vie chère et des maux en général. [Afin que Dieu] accorde l'union, la miséricorde et le salut entre les gens et qu'il arrête entre eux la discorde et pour toutes les affaires de ce bas monde et de l'autre et celles de la religion afin d'élever leur honneur, leur place, leur prestige et leur dignité en Dieu. Il nous fait bénéficier à cause de nos invocations envers eux [les saints] lorsqu'à cause de l'invocation les calamités sont rejetées et le bien survient. En lui nous nous confions. Il est le terme vers lequel nous cheminons. Il est maître des choses. Parfois les gens des contrées, c'est-à-dire les cinq villages, s'accordent sur un jour et parfois ils divergent pour repousser l'une des visites le premier lundi de mars, pour un fait quelconque.

En premier lieu, le pays de Dāya, au sujet duquel voici le genre de choses que l'on dit au mausolée (*ḍarīḥ*) du cheikh Abī 'Īssā al-'Alwānī al-Šarīf al-'Ar'ūrī. C'est lui le premier des habitants de cette vallée, venu de la Sāqyat al-Hamrā' du Maroc et son mausolée célèbre est visité. Il se trouve à côté de la *qibla* de la mosquée 'Ammī Sa'īd à l'est de la route (*tarīq*) et du lieu qu'il habitat durant sa vie, dans une tente, à l'emplacement de ce qui est aujourd'hui son oratoire, célèbre dans la région de Marmād, à l'est du pays, en direction des jardins (*aǧinnat*) de Dāya, ceux qui sont associés à Abī Taǧma. Il [Abī Taǧma] appartenait aux gens

de bien et aux hommes pieux (*al-ṣullāḥ*) et célèbre pour son caractère scrupuleux (*bi-l-wār‘a*) et son effort pour construire la patrie (*al-iğtihād fī ‘imāra al-watan*).



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وءاله وصحبه
وسلم تسليما
اما بعد فهذه تذكرة لما يذكر من اوائلنا ومناقبهم
وكراماتهم بجزاب
من اول الزمان الى تاريخ هذا عند زيارة مشاهد الاولياء في المقابر
من مناقبهم وفي مواضع اجابة الدعاء في اول الاثنين من شهر مارس
كل سنة بعد زيارتهم ومقابر البلد كلها في كل جمعة من اول النهار
بالقراءة والصدقة والدعاء الى الله والتضرع اليه من فضله و
خزائنه والاستسقاء وطلب حفظ الانفس من الامراض والاموال
من الهلاك كالسرقة والثمرات من الاشجار والنبات والحرث من
الجوائح من ريح وبرد وحر وجراد وغير ذلك مما يفسدها ومن
القحط والغلاء ومن المصائب عموما وان يرزق الالفة والرحمة و
العافية بين الناس وان يكف عنهم الفتنة وغير ذلك من المصالح
الدنيوية والاخروية والدينية لعلو قدرهم ومكانتهم وجاههم
وكراماتهم عند الله فيكرمنا بالتوسل بهم اذ الدعاء سبب لرد البلاء
واستجلاب الخير وعليه الاتكال وعليه قصد السبيل واليه الامر فمرة
يتوافق اهل الامصار اي القرى الخمس في يوم واحد ومرة يختلفون لتاخيرا
لبعض الزيارة يوم الاثنين الاول من شهر مارس لامر ما اول ذلك بلد داية
ومما يقال عند ضريح الشيخ ابي عيسى العلوي الشريف العرعوري
فانه من اوائل المعمرين هذا الوادي قدم من ناحية ساقية الحمراء من
المغرب الاقصى فضريحه مشهور يزار انه في الناحية القبلة لمسجد
عمي سعيد شرق الطريق ومسكنه حال حياته في خيمة بموضع
مسجده الان مشهور في ناحية مرماد شرق البلد قبلة اجنة داية
اي المنسوبة لابي جمعة وكان من ءال الخير والصلاح ومشهور بالورع
والاجتهاد في عمارة الوطن ومما يقال عند مقابلة محراب وضريح
الشيخ

Et voici ce que l'on dit lorsque l'on est face au *miḥrāb* et au mausolée du cheikh[2806] ʿAmmī Saʿīd b. ʿAlī al-Ḫayrī al-Ǧarbī, qui se trouve à l'angle au sud-est de l'oratoire. En son temps, la science était prête de disparaître de la vallée du Mzab et [les habitants de] la vallée du Mzab demandèrent alors à leurs frères de Djerba de leur envoyer quelqu'un qui revivifie la science et les fondements de l'école (*mašāʿir al-maḏhab*) et qui les enseigne pour l'amour de Dieu (qu'il soit glorifié et exalté). Le père du cheikh mentionné avait de nombreux fils savants [*ʿulamā'*]. Il leur demanda qui parmi eux voudrait saisir l'occasion et c'est le cheikh ʿAmmī Saʿīd (que Dieu lui fasse miséricorde) qui l'a saisie. Son père a invoqué sur lui la réussite [*al-ribḥ*] et la bénédiction, et Dieu l'en a comblé. On dit qu'il a étendu son manteau (*kisā'atihi*) durant les invocations de son père puis qu'il a voulu le soulever du sol. Mais il est devenu pesant et il n'a pas pu le porter et c'est son père qui l'a posé sur son dos [celui de son fils] : il l'a alors porté comme il était et il est venu revivifier la science dans cette vallée.

Et l'on dit que, le jour de son entrée, les gens des villages de cette vallée se sont disputés pour l'accueillir et le loger et il leur a dit : « nommez un homme de chaque groupe [*firqa*] et le premier qui me joindra et aura devancé les autres, je viendrai dans son village et j'habiterai dans ce village ». Et ils firent de la sorte. Cependant, lorsque l'homme qui représentait Ghardaïa a vu qu'il était devancé, il a jeté le bâton qu'il avait en main en direction du cheikh. [Le bâton] lui est parvenu avant ses compagnons et, de ce fait, il les a devancé. Le cheikh s'est installé et a habité auprès de lui et sa bénédiction se manifeste jusqu'à nos jours. On dépose lors de la réunion à sa tombe (*fī maḥḍaratihi*) des aumônes et le jour le plus propice (*muʿtabir*) est un jour de printemps, appelé le cimetière de l'hiver, et un jour au début de l'été, qui sont considérés par les gens du pays comme étant des jours durant lesquels on trouve de tout ce qui est évoqué : nourriture abondante, dattes, pain, venus en grande partie de fondations pieuses (*awqāf*) et d'aumônes nombreuses.

Et voici ce qui est dit dans l'enclos attribué à ʿAbd al-ʿĀlī[2807] à l'est du cimetière du cheikh ʿAmmī Saʿīd le législateur [fondateur de la loi], et dans lequel sont enterrées des victimes de l'injustice [*ẓalamān*] et leurs ennemis qui les ont tués injustement [*al-ġulāt*]. Cela se passa pendant la chute de l'imamat de Tahert : parmi ceux qui se sont enfuis avec leur imam Abū Yaʿqūb, ils se sont, en chemin, séparés en de nombreux groupes [*firqā šatā*]. Certains d'entre eux ont accompagné leur imam jusqu'à l'arrivée à Ouargla. Certains ont été rejoints en cours de route par les ennemis et parmi ceux-ci, il est fait mention de trois groupes qui ont aussi été tués injustement et par hostilité.

[2806] J'indique en rouge le dernier mot de chaque page du manuscrit.

[2807] Cimetière abandonné aujourd'hui, mais dont la surface reste vierge.

الشيخ عمي سعيد بن علي الخيري الجربي انه في الركن القبلي الشرقي
للمسجد انه كان في زمانه انقرض العلم من وادي ميزاب فبعث اهل
وادي ميزاب الى اخوانهم من اهل جربة ان يرسلوا لهم من يحيي
العلم ومشاعر المذهب ويعلمهم لوجه الله سبحانه وتعالى
وكان لابي الشيخ المذكور عدة اولاد علماء فطلب منهم من يغتنم
هذه الفرصة فانتهزها الشيخ عمي سعيد رحمه الله فدعا له ابوه
بالربح والبركة فعمر الله به ويقال انه فرش كساءه وقت دعاء
ابيه ولما اراد ان يرفعها من الارض ثقلت ولم يطق حملها فوضعها له
ابوه على ظهره ولبسها كما كانت واتى لاحياء العلم بهذا الوادي
ويقال انه يوم وصوله تنافس في نزوله وسكناه اهل قرى هذا الوادي
فقال لهم عينوا من كل فرقة رجلا ثم يلحقني فمن وصل الي اولا وسبق
رفقاءه انزل في قريته واسكن بها ففعلوا لكن لما راى رجل غارداية
انه مسبوق رمى بعصاة كانت بيده الى الشيخ فوصلته قبل رفقائه
فعد ذلك منه سبقا ونزل وسكن عنده فبركته ظاهرة الى
يومنا هذا يجعل في حضرته صدقات والمعتبر في ذلك اليوم يوم في
الربيع يسمى مقبرة الشتاء ويوم في اوائل الصيف معتبرين عند اهل
البلد يوجد فيهما كل فصل من المذكورين طعام كثير وتمر وخبز
اكثره اوقاف وصدقات كثيرة ∴ ∴ ∴ ∴ ∴
ومما يقال عند مقبرة تنسب لعبد العالي شرق مقبرة الشيخ عمي
سعيد جوف الشارع وان من دفن فيها مقتولين ظلما وعدوانا قتلهم
البغاة وذلك حين انقرضت الامامة من تيهرت وهرب من هرب مع
امامهم ابي يعقوب فافترقوا في الطريق فرقا شتى فمنهم من نجى
مع امامهم حتى وصلوا ورقلة ومنهم من لحقه العدو في الطريق
فهؤلاء منهم وسياتي ذكر ثلاث فرق منهم ايضا قتلوا ظلما وعدوانا
∴ ∴ ∴ ثم ما يقال عند مقبرة تسمى تولا والت

Parmi ce que l'on dit à l'enclos nommé Tawlāwālt qui se trouve au sommet du tertre de la montagne à l'est du pays, à l'orient de la vallée face au barrage (*aḥbās*) du ksar, orienté vers le cimetière du cheikh ʻAmmī Saʻid. Le mausolée avec un *miḥrāb* est celui d'une femme pieuse, la première à avoir été enterrée dans cette vallée. A cet endroit, il y a un oratoire où l'invocation est exaucée. Celui qui, devant son *mihrab*, prie deux *rakaʻa* et fait une invocation avec une intention bonne, il est exaucé, celui à qui est propice Dieu (qu'il soit élevé). A l'oratoire du cheikh al-ʻAlwānī dont il a été fait mention, on dit qu'il se trouve à l'emplacement de sa tente, là où il habitait avant la fondation de la ville et sa construction.

Et voici ce qui dit à l'oratoire nommé Itiḫafiyān, qui se trouve à l'emplacement de la tente où il habitait et il était parmi les premiers habitants de cette vallée. C'était au temps du cheikh Abī ʻIssā al-ʻAlwānī et du cheikh Abī Tağma, nommé cheikh Yūsuf b. Bunūmar. La raison pour laquelle il habitait à cet emplacement est qu'il avait deux filles, mariées l'une au cheikh Abī ʻIssā al-ʻAlwānī, l'autre au cheikh Muḥammad b. Yaḥyā, nommé Sīdī Būqadma. Il était appelé Abī Tağma. Chacune de ses filles avait demandé à ce que son père habite avec elle et il s'interdit cela par esprit d'équité et il habita entre elles deux, à l'emplacement de l'oratoire, par justice. Ils mesurèrent la distance et trouvèrent que c'était le milieu sans erreur d'un côté à l'autre, ou à très peu de choses près en ces circonstances (*ḥasabmā*), par esprit d'équité. Tous les ans, sont posés des aumônes à cet oratoire et à l'oratoire Abī ʻIssā al-ʻAlwānī et à l'oratoire Tawlāwālt qui a été mentionné. A l'enclos Imḥirāṣ dont il va être fait mention, a lieu au printemps un repas qui dure un seul jour. A chaque endroit est lu une section (*rubʻa*) de Coran, est faite une aumône de couscous, de dattes, de pain et une partie provient de ses waqfs et une de ses aumônes.

A l'enclos nommé Imḥirāṣ, à l'est de l'oratoire mentionné, à l'ouest de la route qui va droit à Balġamān, sur la route de Berrian en direction des jardins d'Abī Tağma, il est dit que ceux qui y sont enterrés sont des frères des gens de ʻAbd al-ʻĀlī, tués injustement dans les circonstances évoquées précédemment.

Et voici ce qui est dit devant le *miḥrāb* et le mausolée du cheikh Abī Ayūb Amīmūn, connu sous le nom (*al-mulaqab*) Afalāḥ ū Aġlān[2808], et qui se trouve au fond (*ğawf*) de l'oratoire Abī Tağma, au sommet de la montagne célèbre, à l'est du pays : il s'adonnait à l'agriculture et au puisage. Alors qu'il était un jour à puiser, il vit des dévots itinérants, membres d'un groupe de saints.

[2808] Ce surnom en berbère mozabite signifie « le paysan du pays » : *afalāḥ* est construit sur l'arabe *al-fallāḥ* (le paysan) ; *aġlān* est le nom donné par les Mozabites au pays natal, la vallée du Mzab.

انها فوق كدية جبل شرق البلد مشرف على الوادي مقابل احباس القصر
مشرفة على مقبرة الشيخ عيسى سعيد ان ضريحا بمحرابه هو لامرأة صالحة
وهي اول من قبر في هذا الوادي وفي ذلك المحل مسجد والدعاء فيه مستجاب
قالة المحراب ومن صلى فيه ركعتين ودعا فيه ونوى ما اراد من خير
يستجاب له هذا المن وفقه الله سبحانه ويقال عند مسجد الشيخ
العلواني المتقدم ذكره ان هذا كان محل خيمته وسكناه قبل تاسيس
البلد وبنائها .:. .:. .:. ويقال عند المسجد المسمى
الخيقيان انه كان محل خيمة سكناه وهو من اوائل المعمرين في هذا
الوادي وزمان الشيخ ابي عيسى العلواني والشيخ ابي نجمة واسمه الشيخ
يوسف بن بيومر وسبب ذلك سكناه بذلك المحل انه كان عنده ابنتان
زوج احداهما الشيخ ابي عيسى العلواني والاخرى الشيخ محمد بن يحيى ويسمى
سيدي بوقدمة ويسمى ابي نجمة فطلبت كل واحدة منهن ان يسكن
معها ابوها فامتنع قصد العدل فسكن بينهن في محل المسجد بالقياس
فقاسوا بعد ذلك فوجد ذلك هو الاوسط بلا انحراف لجهة من الجهات
ولو بقليل حسبما قصد من العدل وفي كل سنة تجعل صدقة بذلك
المسجد وفي مسجد ابي عيسى العلواني ومسجد تاولاولت المذكورين
ومقبرة امحراص ياتي ذكرها في فصل الربيع عشية يوم واحد يقرا في كل
محل ربع القران ويتصدق بطعام وتمر وخبز وبعضه او قاق وبعضه
صدقات .:. .:. .:. ويقال عند مقبرة تنسب لامحراص شرق
المسجد المذكور غرب الشارع النافذ الى بلغمان طريق بريان قبلة
اجنة ابي نجمة ان اوليك المدفونين فيها من اخوان ال عبد العالي
مقتولون ظلما حسبما ذكر سابقا ومما يقال عند محراب وضريح الشيخ
ابي ايوب اميمون الملقب بافلاح او غلان انه فوق مسجد الشيخ ابي
نجمة فوق جبل مشهور شرق البلد انه كان صاحب فلاحة وحرفة
الزجر فبينما هو ذات يوم في حرفته اذ راى عبادا سياحا من الصالحين
فقال

Il se dit, laisse cet ouvrage et devient l'un de leurs compagnons. Et il les accompagna, il marcha avec eux, dans l'itinérance et l'adoration avec excès jusqu'à ce qu'ils eurent faim. Alors, l'un d'eux demanda (*sa'ala*) à Dieu (qu'il soit béni et magnifié) et une table céleste descendit sur eux et ils en mangèrent jusqu'à ce qu'ils soient rassasiés et elle s'éleva. Et ils s'occupèrent à nouveau à leurs adorations et à leurs itinérances jusqu'à ce qu'ils aient de nouveau faim. Un autre parmi eux demanda à Dieu (qu'il soit béni et magnifié) et la même chose descendit sur eux et les choses se reproduisirent ainsi jusqu'à ce que son tour (*al-nawba*) vint. Ils lui demandèrent de demander (*yusā'al*) à leur Seigneur (qu'il soit béni et magnifié) et il demanda (*sā'la*) et du ciel descendirent deux tables. Ils lui dirent : « il faut que tu nous informes de ce que tu as demandé à Dieu pour que deux tables soient descendues ». Il leur répondit : « Je ne vous informerai pas que vous ne m'ayiez informé de ce que vous vous demandez ». Alors ils lui dirent : « Nous invoquons Dieu (*natawassul ilā Allāh*) par l'intercession d'un homme saint (*bi-rağal walī*) qui s'appelle Abā Ayūb Amīmūn, le paysan de la vallée (*Āflāḥ ū Ġlān*). Nous en avons entendu dire qu'il est le saint (*walī*) de notre ksar. Par son intercession nous nous tournons vers Dieu (*natawassul bi-hi ilayhi*) et il nous est répondu (*istağīb lanā*), mais nous ne le connaissons pas en personne. » Et c'était celui qui était avec eux. Il ne leur dit pas que c'était lui, mais il leur dit qu'il faisait une invocation (*da'ā*) en disant « mon Dieu (*Allāhuma*) je t'invoque (*anā atawassul ilayka bi-mā tawassul*) par l'intercession de celui auquel ils font intercession et ne me fais pas connaître parmi eux ». Après cela, il se sépara d'eux et retourna à son ouvrage, là où les signes de la sainteté s'étaient révélés à lui. Il est évident qu'il y a une récompense immense dans le métier de puiseur, pour celui qui examine son âme du fait de ce qu'y s'y trouve de grand et de bénéfique pour la créature de Dieu (qu'il soit exalté et magnifié). Et il n'est pas possible d'enquêter là-dessus[2809].

Et voici ce qui est dit devant le *miḥrāb* et le mausolée du célèbre cheikh Sīdī Muḥammad b. Yaḥyā Būqadma. Il fut parmi les premiers habitants de cette vallée et il habita aussi à l'emplacement de son oratoire qu'il a rendu célèbre, lui l'homme saint et *šarīf* venu de la Sāqiyat al-Ḥamra' au Maroc. Avec lui se trouvait son compagnon ou son berger, *šarīf* aussi, al-sayyid 'Alī b. 'Imrān, l'ancêtre de quelques groupes de Maḏabiḥ[2810]. Il s'est occupé de ses chameaux et de ses moutons.

[2809] Ce qui revient à dire que c'est un miracle.
[2810] L'une des deux tribus malékites « agrégées » à la population de Ghardaïa.

فقال في نفسه اترك هذه الحرفة واصحبهم فصحبهم فمشا معهم سائحا عابدا بلا زاد الى ان جاءوا فسئل واحد منهم الله تبارك وتعالى فنزلت عليهم مائدة من السماء فاكلوا منها قدر كفايتهم فارتفعت ثم اشتغلوا كذلك بعبادتهم وسياحتهم حتى جاءوا ايضا فسال الاخر منهم الله تبارك وتعالى فنزلت عليهم كذلك وهكذا الى ان وصلت النوبة فيه وطلبوا منه ان يسال ربه تبارك وتعالى فسال ونزلت مائدتان فقالوا له لابد ان تخبرنا بما سالت الله به حتى نزلت مائدتان فقال لهم لا اخبركم حتى تخبروني انتم فقالوا نحن نتوسل الى الله برجل ولي يسمى ابا ايوب اميمون افلاح او غلان نسمع به انه ولي فصرنا نتوسل به اليه فاستجيب لنا ولسنا نعرفه بشخصه وهو هذا الذي معهم ولم يخبرهم بانه هو لكن اخبرهم بانه دعى وقال في دعائه اللهم اني اتوسل اليك بما توسل هولاء اليك فلا تفضحني من بينهم ثم بعد ذلك فارقهم ورجع الى حرفته حيث ظهر له فيه الصلاح وذلك امر لا يخفى فان حرفة الزجر فيها ثواب عظيم لمن يراقب نفسه لما فيه من عظيم المنافع لخلق الله سبحانه لا تخفى و لا يمكن استقصاؤها ومما يقال عند محراب وضريح الشيخ سيدي محمد بن يحيى بوقدمه المشهور انه من اوائل المعمرين في هذا الوادي ايضا مسكنه في محل مسجده المشهور به رجل صالح شريف قدم من ساقيه الحمراء من المغرب الاقصى ومعه رفيقه او راعيه الشريف ايضا السيد علي بن عمران جد بعض فرق المذابيح هو القائم بامر ابله وغنمه يقال ان الشيخ المذكور رءى ذات يوم بل ليلة نارا في غار بجبل داية المبني عليه هذا البلد قبل بنائها ثم رءى ذلك مرارا في عدة ليال فارسل غلامه الشيخ ابي عيسى العلواني يستخبره عن تلك النار فقال له الشيخ العلواني اني رايت كما رءى ولكن لا ادري ماهي فارسل غلامه ثانيا لذلك الموضع فرءى عجوزا فقال لها ما اسمك قالت داية

Il est dit que le cheikh susnommé [Būqadma] vit un jour – la nuit – un feu dans une grotte [*ġār*] du mont Dāya, sur lequel est construite cette ville, mais avant sa construction. Il vit cela maintes fois, un grand nombre de nuits. Alors, il envoya son serviteur au cheikh Abī ʻĪsā al-ʻAlwānī afin qu'il s'informe sur ce feu. Le cheikh al-ʻAlwānī lui dit : « j'ai vu ce que j'ai vu mais je n'ai pas idée de ce que c'est ». [Būqadma] envoya son serviteur une deuxième fois à cet endroit. Il y vit une vieille femme et lui dit : « comment t'appelles-tu ? », elle lui répondit : « Dāya ». C'est pour cela que l'on a appelé la ville Ġārdāya (la grotte de Dāya).

Parmi les prodiges [*karāmāt*] du cheikh, on raconte que s'il voulait abreuver ses bêtes [*mawāšīhi*], lorsque le berger arrivait avec elles, il les amenait à côté d'un puits, au milieu de la vallée, nommé « *alf saʻa* » et il s'asseyait pour invoquer la prière [*yuqaʻd yuṣallī*] sur le prophète (que Dieu le bénisse et le garde en paix) jusqu'à ce que l'eau monte au sommet du puits. Les bêtes buvaient toutes, puis l'eau redescendait jusqu'à son emplacement d'origine.

La plupart de ceux qui veulent se marier parmi les jeunes gens vont spécifiquement à son oratoire. Après trois jours, ils sollicitent la *baraka* du cheikh en priant deux *rakʻa* et en faisant devant son *miḥrāb* l'invocation [destinée à obtenir] que les choses leur soient facilitées, puis ils font une offrande de dattes et de pain. Et lors des visites de cimetières en hiver, ils commencent par son cimetière où l'on distribue beaucoup de couscous, du pain et des dattes, dont une partie provient de fondations pieuses et d'aumônes et il en va de même en été où l'on commence aussi par lui. L'hiver, cela dure un jour entier et, en été, la soirée. Il y a aussi des aumônes à l'automne et à d'autres moments encore.

On raconte sur la tombe du tertre de la montagne qui se trouve sous la montagne de Sīdī Būqadma qu'elle est attribuée à Abī Ṣālaḥ b. Saʻīd. C'était un homme saint (*rağul ṣāliḥ*) qui s'adonnait à des adorations la nuit à cet emplacement. Il avait deux épouses. L'une d'elle était impulsive. Elle l'a vu sortir pendant certaines des nuits qui lui revenaient à elle et elle l'a soupçonné de sortir chez sa co-épouse. Elle l'a suivi par derrière en secret jusqu'à ce qu'elle arrive avec lui à cet endroit. Il s'est mis à prier jusqu'à l'aube (*suḥr*), puis il s'est dirigé volontairement vers quelques plantes sur cette montagne et il a commencé à en manger pour préparer le jeûne. Elle a mangé avec lui et elle a trouvé ces plantes sucrées et délicieuses. Elle en a emballé une partie en signe de repentir jusqu'au matin. Elle les a alors trouvées amères comme l'armoise (*al-šīḥ*) : elles ne lui étaient devenues sucrées que par soumission.

فلذلك سميت البلد غارداية ومن كرامات الشيخ انه اذا اراد سقي
مواشيه حين ياتي بها الراعي ياتي الى جانب بير بوسط الوادي يسمى الد
ساعة فيقعد يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم حتى يصعد الماء
الى فم البير فتشرب مواشيه كلها ثم ينزل الماء الى محله ∴ وغالب
من يتزوج من الشبان يقصدون مسجده ثم بعد ثلاثة ايام تبركا بالشيخ
يصلون ركعتين ويدعون فيما تيسر لهم امام محرابه ويتصدقون بتمر و
خبز ومن مقابر الشتاء يبتدئون بمقبرته فيها طعام كثير وخبز
وتمر منه اوقاف وصدقات وكذلك في فصل الصيف المبتدا بها
بفصل الشتاء نهار كله وفي الصيف بالعشية ويكون ايضا صدقات
في الخريف وبعض الازمنة ومما يقال في مشهد بدروة جبل الجوجي
لجبل الشيخ سيدي بقدمه ينسب لابي صالح بن سعيد رجل صالح يتعبد
في ذلك المحل ليلا وعنده زوجان ضرتان فكانت احداهن حادة
فراته في بعض لياليها يخرج فتهمته بانه يخرج لضارتها فتبعته من ورائه
سرا حتى وصلت معه لذلك المكان فقام يصلي الى وقت السحر فقصد الى
بعض النبات في ذلك الجبل فصار ياكل منه ليصبح صائما فاكلت معه
فوجدته حلو اللذيذ فصرت منه شيئا في ثوبها الى الصباح فوجدته
من النبات المر مثل الشيح صار له حلو بالطاعة ومما يقال عند مشهد
في سفح ذلك الجبل المنسوب الى حومة يسمى اجوجن انه كان شيخ
من مشائخ المذهب في ورقلة نزل عليه اضياف فاراد اكرامهم بالذبح
وكانت غنمه بعيدة عنه لا يدري في اي موضع كانت فبينما هو كذلك
مهتم اذ رءى زبعة من الريح القت اليه كبشا جيدا فاكرم به اضيافه
ثم بعد ذلك ايام اتاه راعيه فساله عن غنمه فقال له هي على احسن
حال الا الكبش الفلاني جاءت زبعة من الريح في يوم الفلاني بالوقت الفلاني
في المكان الفلاني وهو محل ذلك المشهد المشار اليه فحملته ولم اقف
له على اثر ولا على خبر فحكى له الشيخ باصل الحكاية فوجد هو ذلك

الكبش

2. **Traduction de *Ḏikr mā yaqūluhu al-ṭalaba yawm al-ziyāra īḏā waṣalū masǧid al-šayḫ ʻAbd al-Raḥmān al-Kurṯī* (Rappel de ce que les oulémas racontent le jour de la visite pieuse, lorsqu'ils entrent dans la mosquée du cheikh ʻAbd al-Raḥmān al-Kurṯī).**

Source : bibliothèque de M. Muḥammad Ḥāǧǧ Saʻīd, ms n° 4 (n° 103), copiste, Bakīr b. Ibrāhīm b. Bakīr Al-Ysǧinī

Au nom de Dieu le clément le miséricordieux, et priez Dieu pour notre seigneur Muḥammad. Histoire (*Ḥikāya*).

Sache que, durant la visite pieuse, à l'arrivée des oulémas (*al-ṭulaba*) à la mosquée funéraire du cheikh ʻAbd al-Raḥmān al-Kurṯī, que Dieu lui fasse miséricorde, ils invoquent (*daʻū*) Dieu et le plus âgé d'entre eux (*kabīrihim*) dit :

« Voici la mosquée du cheikh ʻAbd al-Raḥmān al-Kurṯī, l'un des trois [cheikh] qui ont détourné les gens de cette vallée du mutazilisme[2811] vers l'ibadisme (*al-wāṣaliyya ilā al-ibāḍiyya*). Ce sont cet ʻAbd al-Raḥmān, le cheikh Bāba[2812] al-Saʻad al-Ġardāwī et le cheikh Ibrāhīm al-ʻAṭṭfāwī. Ils sont des disciples de Abī ʻAbd al-Allah Muḥammad b. Bakr, qui est célèbre pour son savoir, sa perfection (*faḍlihi*) et ses prodiges (*karāmātihi*).

Et voilà le cimetière où étaient enterrés les gens des cinq ksour dans les premiers temps, avant la fitna. Il contient tant de saints qu'ils sont indénombrables : rien que de l'entrée (*fumm*) de la mosquée, jusqu'à ce qui est en face de la cavité (*li-l-ǧawf*), sans tourner à droite, ni vers le nord, il y a soixante-dix saints.

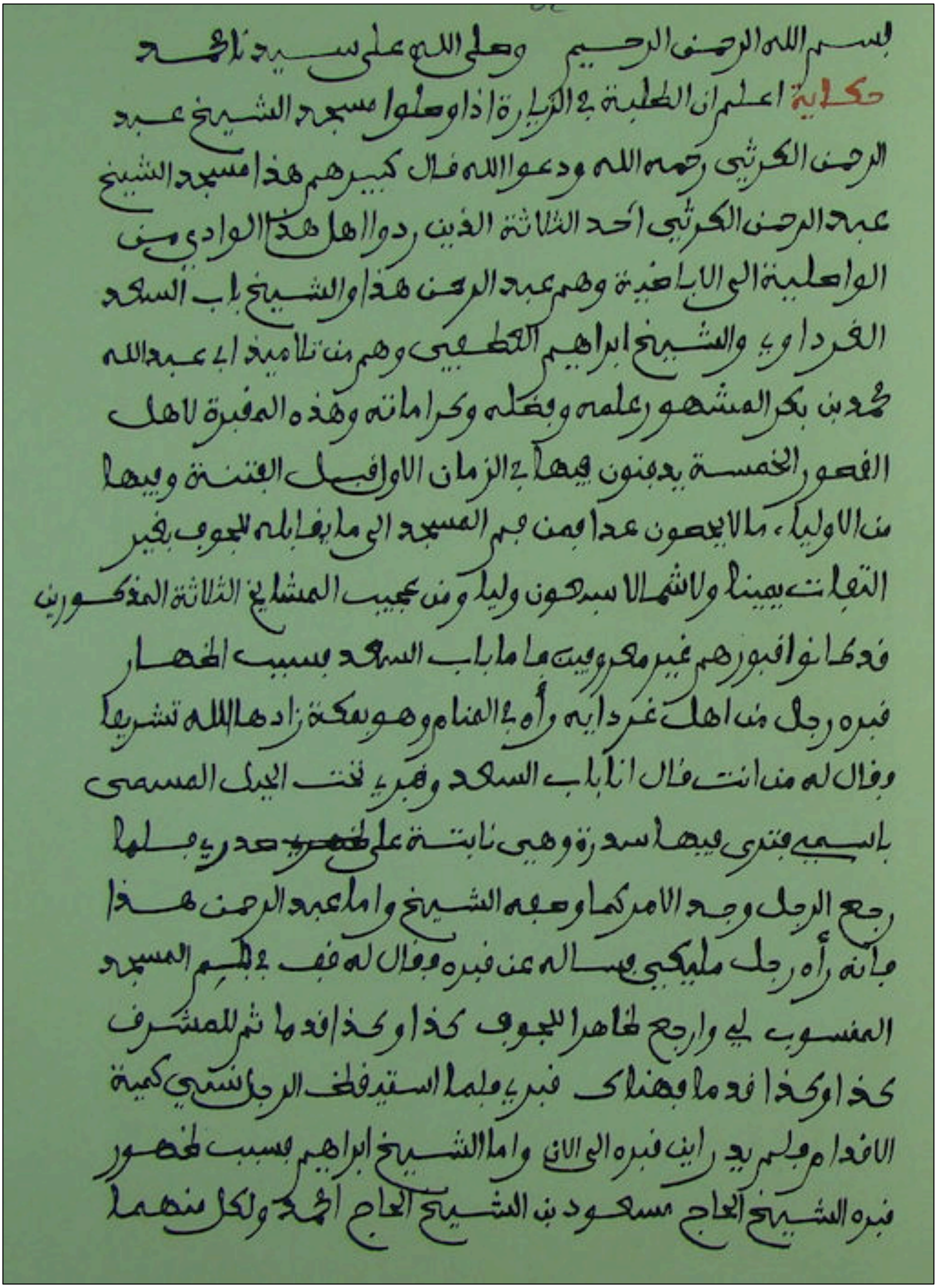
Pour ce qui est des merveilles (*ʻaǧīb*) des trois sages (*mašayḫ*) susmentionnés, leurs tombes étaient inconnues. En ce qui concerne Bāba al-Saʻad, la raison de la découverte de sa tombe est un homme issu des gens de Ghardaïa. Il le vit en rêve, alors qu'il révait qu'il était à La Mecque – que Dieu accroisse sa noblesse –. Il lui dit : ʻʻqui es-tu ?ʼʼ et il répondit ʻʻJe suis Bāba al-Saʻd et ma tombe est sous la montagne qui porte mon nom. Tu y verras un jujubier sauvage (*sidra*) qui a poussé sur ma poitrine (*ṣadrī*)ʼʼ. Et quand l'homme est revenu il a vu la chose comme l'a lui avait décrite le cheikh.

Quant à cet ʻAbd al-Raḥmān, c'est un homme de Mélika qui l'a vu. Il l'a interrogé sur [l'emplacement de] sa tombe et il lui a répondu : ʻʻarrête-toi à l'entrée de la mosquée qui m'est attribuée, tourne-toi et reviens vers l'entrée de la cavité en faisant un certain nombre de pas puis en direction du levant en faisant un certain nombre de pas comme ça et là est ma

[2811] Le terme employé en arabe est « al-wāṣaliyya », autre nom donné au mutazilisme, d'après son fondateur, Wāṣil b. ʻAṭāʼ (m. 748).

[2812] Étonnante orthographe, normalement c'est Bābā al-Saʻd. Est-ce un jeu de mot sur « porte (*bāb*) » ou une façon d'orthographier un mot berbère ?

tombe''. Lorsque l'homme s'éveilla il avait oublié le nombre des pas et on ignore où se trouve sa tombe jusqu'à maintenant.


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد
حكاية اعلم ان الطلبة في الزيارة اذا وصلوا مسجد الشيخ عبد
الرحمن الكرثي رحمه الله ودعوا الله قال كبيرهم هذا مسجد الشيخ
عبد الرحمن الكرثي احد الثلاثة الذين دلوا اهل هذا الوادي من
الواصلية الى الاباضية وهم عبد الرحمن هذا والشيخ باب السعد
الغرداوي والشيخ ابراهيم القطبي وهم من تلاميذ ابي عبد الله
محمد بن بكر المشهور علمه وفضله وكراماته وهذه المقبرة لاهل
القصور الخمسة يدفنون فيها في الزمان الاول قبل الفتنة وفيها
من الاولياء ما لا يحصون عدا فمن فم المسجد الى ما يقابله للجوف بغير
التفات يمينا ولا شمالا سبعون وليا ومن عجيب المشايخ الثلاثة المذكورين
قد كانوا قبورهم غير معروفة اما باب السعد فبسبب اظهار
قبره رجل من اهل غرداية راه في المنام وهو بمكة زادها الله تشريفا
وقال له من انت قال انا باب السعد وقبري تحت الجبل المسمى
بالسبع فترى فيها سدرة وهي نابتة على صدري فلما
رجع الرجل وجد الامر كما وصفه الشيخ واما عبد الرحمن هذا
فانه راه رجل مليكي فساله عن قبره فقال له قف في فم المسجد
المنسوب لي وارجع ظاهرا للجوف كذا وكذا قدما ثم للمشرق
كذا وكذا قدما فهناك قبري فلما استيقظ الرجل نسي كمية
الاقدام فلم يدر اين قبره الى الان واما الشيخ ابراهيم فبسبب ظهور
قبره الشيخ الحاج مسعود بن الشيخ الحاج احمد ولكل منهما

Quant au cheikh Ibrāhīm, la raison de la découverte de sa tombe c'est le cheikh Hadj Masa'ūd b. al-šayḫ al-Ḥāğğ Āmḥammad et pour chacun des deux, il y a une mosquée à Mélika du côté de Abī Harāwa et ceci parce qu'il a été capturé sur la mer quand il est revenu du pèlerinage et il a passé plusieurs années entre les mains des chrétiens (*al-naṣāra*) et il implorait (*iyatawasul*) certains des cheikhs (*mašayḫ*) jusqu'à ce que lui apparaisse en rêve le cheikh 'Ammī Ibrāhīm. Il lui dit : ''pourquoi ne m'implores-tu (*bī*) pas auprès de ton Seigneur (*ilā*)'' et il lui répondit ''qui es-tu pour que je t'implore ?''. Il lui dit ''Je suis Ibrāhīm al-'Aṭṭfāwī et Dieu Tout-Puissant (*'azza wa ğalla*) te fera conduire en ta patrie. Quand tu arriveras, va à al-Atteuf, arrête-toi auprès de la tombe du cheikh Ḥammū et jette ton bâton vers le ravin (*ša'ba*) droit devant. Là où il tombera se trouve ma tombe.''

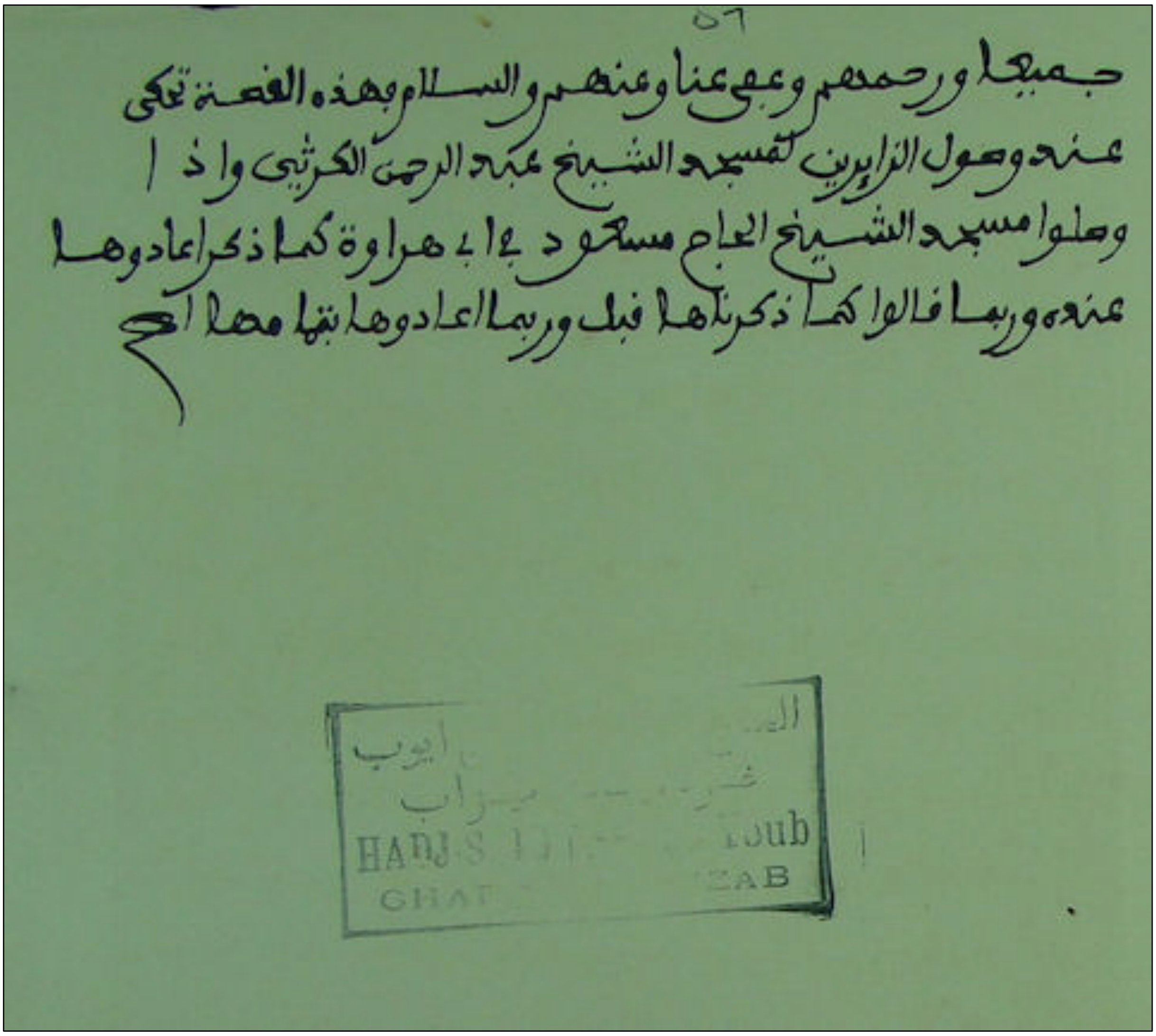
Quand il se réveilla, les chrétiens lui donnèrent une panse de brebis pour qu'il la nettoie dans la mer. Un chien lui est apparu (*atāhu kalb*) qui la lui a arrachée des mains et s'est enfui avec. Hadj Masa'ūd l'a suivi jusqu'à ce qu'il rentre dans une forêt dense, que le soleil se soit couché et que la nuit soit tombée. Il était dans les pas du chien et il ne savait pas où il se trouvait jusqu'à ce qu'il voit un ermitage (*sum'atun*). Il y parvint de nuit, il gagna la mosquée et il dormit derrière la porte est, là où se trouve maintenant son mausolée. Cela s'est passé au temps de Abī Mahdī 'Īsā b. Ismā'īl, que Dieu le prenne en miséricorde.

Lorsque Sīdī 'Isā s'est réveillé, au moment du *suḥur*, avant le premier appel à la prière, il est entré dans la mosquée et il a ressenti [sa présence] et il lui a dit : ''il y ici a une odeur de Masa'ūd b. Āmḥammad'' et il lui a répondu ''Oui'' et il est apparu à lui et il l'a pris dans ses bras. Le cheikh a allumé la lanterne et il l'a trouvé dans un état dégoûtant et il lui a rasé la tête, lui a taillé la moustache, lui a coupé les ongles et il lui a retiré sa saleté. Au matin il est sorti vers les gens et leur a raconté ce qui lui était arrivé du début à la fin. Il s'est ensuite rendu à al-Atteuf, accompagné du cheikh Sīdī 'Īsā et il y a fait ce que lui avait ordonné le cheikh 'Ammī Ibrāhīm et la tombe est apparue. Les gens d'Al-Atteuf sont alors venus vers eux et ils ont construit à cet endroit la mosquée.

مسجد في مليكة في ناحية ابي هراوة وذلك انه اسر من البحر حين رجع
من الحج فمكث سنين عند النصارى يتوسل ببعض المشايخ الى ان اتاه
الشيخ عمي ابراهيم في المنام وقال له مالك لم تتوسل بي الى ربك فقال
له ومن انت حتى اتوسل بك فقال انا ابراهيم العطعاوي وان الله عز وجل
سيجعل لك تيسيرا الى وطنك فاذا وصلته فاذهب الى العطف
وقف عند مقبرة الشيخ حم وارم عصاك الى الشعبة القبلية وحيث
سقطت فهناك قبري فلما اصبح اعطوه النصارى كرشة شاة
ليغسلها في البحر فاتاه كلب انتزعها من يده وقربها فلحقه
الحاج مسعود حتى دخل غابة ملتفة وغربت الشمس واظلم
الليل وهو في اثر الكلب ولم يدر اين هو حتى رأى صومعة ودخلها
ليلا وقعد الجامع فبات ورا الباب الشرقي حيث الان مقامه
وذلك في زمان ابي مهدي عيسى بن اسماعيل رحمه الله ولما
قام سيدي عيسى في وقت السحر قبل الاذان الاول ودخل الجامع
واحس به فقال له كان رايت مسعود بن احمد هنا فقال له نعم
وخرج اليه وعانقه فاوقد له الشيخ المصباح ووجده في حالة
شنيعة فحلق راسه وقص شاربه وقلم اظفاره وازال ما عليه
من الوسخ وعند الصباح خرج الى الناس وحدثهم بما جرى له من اوله الى
اخره وذهب الى العطف هو والشيخ سيدي عيسى ففعل
مثل ما امره الشيخ عمي ابراهيم واظهر القبر وخرج لهما اهل
العطف وبنوا عليه المسجد فهو الموجود المزار الان نفعنا الله بهم

C’est là que se tient maintenant la visite pieuse, que Dieu accorde sa grâce à tous et qu’il les prenne en miséricorde et efface leurs fautes et qu’il leur accorde le salut. »

Cette histoire est racontée à l’arrivée des visiteurs à la mosquée du cheikh ‘Abd al-Raḥmān al-Kurṯī et à leur arrivée à la mosquée du cheikh Hadj Mas‘ūd à Abī Harāwa et ils refont la cérémonie chez lui et ils proclament ce que l’on vient de rappeler avant et parfois ils refont cela en entier.


٥٦
جميعا ورحمهم وعفى عنا وعنهم والسلام وبهذه القصة تحكى
عند وصول الزايرين لمسجد الشيخ عبد الرحمن الكرثي واذا
وصلوا مسجد الشيخ الحاج مسعود بابي هراوة كما ذكر اعادوها
عنده وربما قالوا كما ذكرناها قبل وربما اعادوها بتمامها اهـ

Annexe VII : recueil de documents sur la *tnuba*

Je présente ici trois types de documents qui illustrent le fonctionnement de la *tnuba* (pl. *tīnūbāwīn*), forme de donation spécifique à la jurisprudence ibadite[2813]. Il s'agit d'une redevance en nature dont un constituant grève, de façon régulière et perpétuelle, un bien, habous ou non, de son vivant ou par testament. La destination en est spécifiée dans l'acte de fondation. Elle est, en général, établie pour assurer le ravitaillement des repas donnés durant les visites pieuses (*ziyāra*), les réunions aux mausolées (*maḥaḍra)*, ou dans les mosquées durant le mois de Ramadan.

1. Exemples de *tnuba* grevées sur des fondations de habous.

Source : Annexes de Marcel Mercier, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab* (Alger, Jules Carbonel, 1927).

Acte de 1219 H. (1804), copie d'un acte de habous ancien, extrait du registre de la mahakma de Ghardaïa, n° 441 des minutes.

Abū Aḥmad Ibrāhīm b. Abī Bakr.

[…]

Il institue une nouba perpétuelle en faveur de la tombe de son grand-père, Sulaymān b. Mūsā. Elle se composera : de deux *ḥatiya* de blé, d'une jarre de beurre et de trois *touabeg* de viande ; et en faveur de celui qui préparera cette nouba (il dispose) d'une *ḥatiya* mélangée (orge et blé), d'un *tabeg* de viande et d'une *neqaṣa* de beurre : et ceci en faveur de celui qui aura moulu le grain et préparé la nuba, parmi ses enfants ou ses proches.

(Il dispose encore :) de seize *ḥatiya* de dattes *ġars*, sur quoi quatre *ḥatiya* en faveur de celui qui aura préparé tout cela et pour la marmite (*sic*) ; le surplus devra être affecté au tombeau, avant la maturité des dattes. Au cas où de jeunes palmiers seraient plantés, la quote-part, qui a été fixée pour ceux qui existent, sera prélevée et le restant sera attribué, avant la récolte.

Il a imposé tout cela au jardin Faḍnūn, tel qu'il l'a hérité de ses pères et de ses ancêtres, avec tous ses accroissements venant de lui-même, car il y a ajouté ce qu'il y a ajouté.

Ce habous est perpétuel.

(Il est constitué), selon la coutume de ses ancêtres, au profit de ses (descendants) mâles.

[2813] Ce terme de berbère mozabite est constitué sur une racine arabe. Selon Marcel Mercier, « leur appellation est assurément empruntée à l'arabe : nouba signifie tour, tour de rôle et ce mot rappelle justement le caractère de renouvellement de la prestation. » cf. Marcel MERCIER, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger, Jules Carbonel, 1927, p. 106.

Cette nouba leur est imposée, c'est-à-dire, qu'elle est imposée aux détenteurs des jardins El Mejrali et El-Ġaġas.
Le constituant ajoute une seconde nuba, composée d'une *ḥatiya* de blé, d'une *neqaṣa* de beurre et d'un *ṭabeg* de viande, en faveur du tombeau du cheikh Sīdī ʻĪsā (que Dieu très haut lui fasse miséricorde) et il a assigné une demi-*ḥatiya* de mélange (orge et blé), une demi-*neqaṣa* de beurre et le huitième de la viande d'un mouton, à celui qui exécutera ses prescriptions à cet égard : le tout à prélever sur le grand jardin dit al-Kūs, situé sur la grande voie et le canal d'évacuation. […]
Il a ajouté une autre nuba composée d'un *sa'a* de blé, du quart de la viande d'un mouton et d'un quart, plus un demi-quart, de beurre, en faveur du tombeau du cheikh Abū Sahal Allah (que Dieu très haut lui fasse miséricorde), à prélever sur le jardin Bābā Sitri, ainsi que sur tous les puits qui en dépendant, c'est-à-dire sur toutes les dépendances de ce jardin.
[Daté de *ǧumada al-awla*, 1219].
La présente copie a été faite, sans addition ni retranchement, à la date 6 avril 1925, par le Cadi de la mahakma, le serviteur de son Dieu, Boufara Muḥammad b. Ibāhīm b. Sulaymān, que son Dieu l'assiste.

Acte de 1340 H. (1922), copie d'un acte de habous récent, relevé sur la feuille portant le n° 147 du registre de la mahakma.
Siyd Boufara Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Ibrāhīm b. Bala b. Dawd b. al-Ḥāǧǧ Sulaymān, cadi de la mahakma; lequel se trouvant dans l'état de capacité légale a reconnu […]: Il en est de même du waqf de trente *guerba* d'eau douce (à fournir) chaque mois, pendant les mois d'été: une chaque jour et chaque année, à la mosquée; ensuite trois *med* (mesures) de blé et trois morceaux de viande, le quart d'une *neqaṣa* de graisse pour (le cimetière) Ḥamu b. Yussef (à destination du) repas du soir (*'achan*) de l'hiver; ensuite six mesures de blé et six morceaux de viande et une demi-*naqaṣa* de graisse (pour le cimetière d'Abū Muḥammad, à la fête du matin de l'hiver. […]
Le 9 *Dou el ḥidja* 1340. 4 août 1922.

2. *Tnuba* affectés aux cimetières et mausolées de Ghardaïa

Ce tableau est élaboré à partir à partir des données présentées par M. Mercier dans l'*Etude sur le waqf abadhite* (p. 115) et qui lui venaient d'évaluations faites par l'administration militaire au début des années 1880. J'ai identifié plus précisément, avec l'aide de M. Muḥammad Ḥāğğ Sa'īd, les sanctuaires dont il est question, les notations de Mercier étant approximatives.

***Tnuba* affectés aux cimetières et mausolées de Ghardaïa**

Nom des cimetières et mausolées	Blé (pain) en guelbas[2814]	Blé (couscous) en hatsia[2815]	Beurre (kg)	Moutons	Dattes (qx)
Bābā ū Lğamma[2816]	10	200	250	50	15
Bābā Sa'd[2817]	3	24	30	6	5
Bā M'ḥammad Abū Manṣūr	2	24	30	6	5
Bābā Tamer[2818]	2	16	20	4	5
Bā M'ḥammad bū Saḥāba[2819]	5	150	200	37	10
Bā M'ḥammad ḫadīm ummuhu[2820]	3	25	30	6	5
Bābā Ḥamad b. Nāṣir[2821]	2	20	25	5	4
Cheikh Bālḥāğ b. Dāwūd[2822]	6	200	220	50	15
'Īsā ū 'Isī[2823]	1	10	12	3	2
Bābah Ṣāliḥ	3	40	50	10	6
'Ammī Sa'īd[2824]	15	400	400	100	20
Tawālawālt	1	12	14	3	3
Bābah 'Īsā al Alwanī[2825]	4	24	26	6	6
Imahras	1	6	7	2	3
Mausolée des Āt Ḫfiyān	1	12	14	3	1
'Ammī Musa[2826]	1	10	12	3	1
Mausolée de Bābah Sa'd	0,5	4	4	1	20
Cheikh Ṣāliḥ[2827]	2	40	50	10	4
Mausolée de Ḥāğ Mas'ūd[2828]	1	8	10	2	2
Totaux	63, 5	1 225	1 404	307	132

[2814] La guelba équivaut à 18 à 20 litres environ.

[2815] La hatsia vaut 10 litres.

[2816] Sur ce saint, cf. Muḥammad b. Mūsā BABA 'AMMI (éd.), *Mu'ğam a'lām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiğrī ilā al-'aṣr al-ḥāḍir : qism Al-Maġrib al-islāmī*, Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2000, vol. 2/2, p. notice 58. Les notices de ce dictionnaire expriment la version rationnalisée de l'hommage contemporain rendu aux cheikhs.

[2817] *Ibid.*, p. notice 134.

[2818] *Ibid.*, p. notice 143.

[2819] *Ibid.*, p. notice 168.

[2820] Le nom donné par M. Mercier est Bā M'ḥammad bū Šayḫ, mais il ne correspond à rien. Par déduction, M. Hadj Saïd pense qu'il s'agit du mausolée de Bā M'ḥammad ḫadīm ummuhu, présenté en *Ibid.*, p. 169.

[2821] *Ibid.*, p. notice 167.

[2822] *Ibid.*, p. notice 160.

[2823] *Ibid.*, p. notice 704.

[2824] *Ibid.*, p. notice 402.

[2825] *Ibid.*, p. notice 711.

[2826] *Ibid.*, p. notice 933.

[2827] *Ibid.*, p. 507.

[2828] *Ibid.*, p. notice 882.

3. Ensemble des biens habous et des *tnuba* affectés aux mosquées et aux cimetières des ksour de l'heptapole du Mzab.

Source : M. Mercier, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab* (Alger, Jules Carbonel, 1927), p. 114. Il se fonde sur évaluations de l'administration dans les années 1880.

Ksar	Palmiers	Régimes	Terrains	Blé (couscous ou pain), en hatsia	Beurre	moutons
Berrian	500	2 000	Terrain	500	250	120
Ghardaïa	4 000	8 000		127	1 404	307
Melika	2 000	4 000	2 puits et leur terrain	930	465	221
Beni Isguen	800	1 500		3 200	1 830	1 120
Bou Noura	200	1 500		60	25	10
El Atteuf	800	1 500		960	450	327
Guerrara	2 000[2829]	6 000		1 100	500	200
Totaux	10 300	24 500		6 877	4 924	2 305

4. « Dons charitables occasionnels, par fondation, propitiatoires »

Source : Jean Delheure, *Faits et dires du Mzab. Timğğa d-yiwaln n at-mẓab*, Paris, SELAF, 1986, p. 75-77. Linguiste et père blanc, Delheure a recueilli ce récit en berbère en 1952, puis l'a traduit.

Lors d'une sépulture on établit en faveur (du défunt) un don. Ce don est renouvelé à moments fixes par fondation à perpétuité. Il est attaché à une maison, tout habitant (parent ou non du fondateur) de cette maison est tenu de faire ce don (distribution) de nourriture que cela revienne cher ou non, ou qu'il le vende (le fasse faire par un autre moyennant argent). Si, par exemple, quelqu'un est pauvre, démuni, qui a besoin de quelque argent, qu'il vienne, on peut lui vendre le don pieux (lui fournir de l'argent pour cela), on le fait enregistrer sur le registre d'un procureur spécial. La mesure est de cent douros ou moins selon les lieux. […]

A la date voulue le don est fait au cimetière de Baba Saâd, dès le matin, après la prière, les clercs viennent, imam et muezzin et descendent de la mosquée aux cris de « Iniquité ! ». Ils se rendent par la rue Large à la Place du Marché où ils proclament « Iniquité ! », ils passent ensuite par Steroustara, prennent la rue du berger, le quartier des Haouacha, Salem-ou-Aïssa, Baba-Salah et reviennent à la mosquée où ils se séparent toujours criant « Iniquité ! ». La raison de cela c'est qu'un cheikh, du nom de Baba Saâd ayant été tué recouvert par la chute d'un rocher, apparut en rêve à des gens auxquels il dit : « J'ai été

[2829] Motylinski chiffre au même moment le nombre total de palmiers à Guerrara à 28728. Cf. Adolphe de CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Notes historiques sur le Mzab. Guerara depuis sa fondation*, Alger, Adolphe Jourdan, 1885.

enseveli à tel endroit. » Voilà ce qu'il en est. Cela se fait par deux fois, en hiver et au printemps. On fait une distribution pieuse qui consiste à préparer et offrir de la nourriture provenant de donations (servitudes charitables) que l'on prépare au coucher du soleil, c'est une mesure (un décalitre environ) de céréales, de la viande, une terrine de beurre fondu et des légumes par-dessus le tout. Cela revient cher.

On va dans les cimetières, quand on veut, le plus souvent le lundi, le jeudi ou le vendredi et l'on fait une distribution pie à des pauvres. On allège ainsi le sort des morts, s'ils ont péché. Cela est utile aux morts et aux vivants. Le mort que l'on aime est chair périssable, l'âme ne périt pas, si le mort est dans les tourments, cela lui procure du soulagement. […]

Aux cimetières on fait la « visite-rogations » chaque année au printemps au mois de mars. Les (morts) ignorés, on les laisse tomber, ceux qui ont été tués on les visite. On commence par (le cimetière de) cheikh Âmmi Saïd, puis cheikh Ba-Âïssa-ou-Âlouane-Khafiane, et enfin Baba-ou-Ldjemma.

Les clercs se réunissent en ville, se séparant jusqu'au moment où ils arrivent aux tombes de Aougba (Tala), quelques-uns marchant en avant, d'autres en arrière. Un notable qui se souvient indique à ceux qui ne savent pas les endroits où l'on doit faire une distribution pieuse, il mentionne les actes de ces gens-là (défunts). Arrivés à un endroit au pied de la colline de Benghennem, ils l'escaladent jusqu'à Baba Saâd, marchent ensemble et arrivent à Salem-ou-Aïssa où ils se séparent, vont prendre des dattes et du lait aigre pour aller à l'oued manger et distribuer en aumône. Ils retournent chez eux et en reviennent au coucher du soleil en emportant le couscous à donner à manger aux gens.

Il y a des dons par fondation qui sont obligatoires comme la distribution de la prière. Chaque vendredi on prépare (la nourriture à distribuer) dans un cimetière où les clercs psalmodient, il y a celles de jour et celles de nuit. La viande est distribuée aux clercs qui se la partagent, le couscous est distribué aux gens. […]

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES MATIERES

Chapitre 7

Une victoire au Sahara ?

l'université nantes angers le mans
COMMUNAUTÉ D'UNIVERSITÉS ET ÉTABLISSEMENTS

Université du Maine
Le Mans - Laval

Thèse de Doctorat

Augustin JOMIER

Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale

Oulémas ibadites et société du Mzab (c. 1880-c. 1970)

Résumé

Cette thèse explore la question du réformisme musulman dans un contexte colonial. Afin d'en embrasser toutes les dimensions, culturelles, sociales et politiques, elle envisage le phénomène transnational du réformisme à une échelle locale, à partir de la région du Mzab, dans le Sud algérien, en se fondant sur des écrits en langue arabe des oulémas ibadites et des sources coloniales en langue française.
Entre les années 1920 et 1960, des oulémas ibadites du Mzab s'approprient le mot d'ordre de la réforme (*iṣlāḥ)* pour donner un sens aux profonds changements que connaît la région depuis les années 1880 et son passage sous souveraineté française. Par ce slogan de la réforme, ceux qui se nomment « réformistes » s'emparent du magistère religieux et le transforment. Ils redéfinissent l'« orthodoxie » ibadite et redessinent les contours de leur communauté.
Envisager l'Algérie à partir de l'une de ses sociétés sahariennes offre aussi une alternative au cadre d'analyse colonial. Cette thèse montre que les espaces de référence et de circulation des acteurs se construisent entre plusieurs échelles qui vont du local, la vallée du Mzab, à l'ensemble du monde majoritairement arabophone et musulman. Cette histoire ne provient pas que de l'interaction avec le fait colonial. Elle résulte également de l'autonomie historique des acteurs algériens.

Mots clés
Islam, Algérie, colonialisme, réformisme musulman, Sahara, histoire contemporaine, ibadisme.

Abstract

English title: Islamic Reformism in Colonial Algeria. Ibadi Scholars and Mizabi Society (c. 1880-c. 1970)

This thesis explores the issue of Islamic reformism in a colonial context. In order to grasp every dimension of this issue, on a cultural, social and political level, this research considers the transnational phenomenon of reformism at a local scale, from the Mzab region in Southern Algeria, through sources written in Arabic by Ibadi scholars (*'ulāma*) and in French by the colonising powers.
From the 1920s to the 1960s, Ibadi scholars in the Mzab took over the slogan of Reform (*Iṣlāḥ*) to make sense of the profound changes affecting the area since the 1880s and its passage under French sovereignty. Through this slogan of reform, those who call themselves "reformists" seize the religious authority and transform it. They redefine Ibadi "orthodoxy" and redraw the boundaries of their community.
Studying Algeria through one of its Saharan societies also offers an alternative to the analytical frame of colonial studies. This thesis shows that the people/historical actors circulate and think in different scales, ranging from local, the Mzab valley, to the entire Arabic-speaking and Muslim world. This history does not come merely from the interaction with colonialism. It also results from the historical autonomy of the Algerian agents.

Key Words
Islam, Algeria, colonialism, islamic modernism, modern history, Sahara, Ibadism.